

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ
ФАКУЛТЕТ ПОЛИТИЧКИХ НАУКА

НАТАША С. МИЛОВИЋ

РАЗУМЕВАЊЕ *ПОЛИТИЧКОГ* ХАНЕ АРЕНТ И
ЊЕГОВО РАЗВИЈАЊЕ И РЕВИЗИЈА
ПОСРЕДСТВОМ ФИЛОЗОФСКИХ КОНЦЕПАТА
ЖИЛА ДЕЛЕЗА

докторска дисертација

Београд, 2022.

UNIVERSITY OF BELGRADE
FACULTY OF POLITICAL SCIENCES

NATAŠA S. MILOVIĆ

UNDERSTANDING THE *POLITICAL* BY
HANNAH ARENDT AND ITS
DEVELOPMENT AND REVISION
THROUGH PHILOSOPHICAL CONCEPTS
OF GILLES DELEUZE

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2022

Ментор:

проф. др Часлав Д. Копривица, редовни професор, Универзитет у Београду,
Факултет политичких наука

Чланови комисије:

проф. др Часлав Д. Копривица, редовни професор, Универзитет у Београду,
Факултет политичких наука

проф. др Зоран Кинђић, редовни професор, Универзитет у Београду, Факултет
политичких наука

проф. др Петар Јевремовић, редовни професор, Универзитет у Београду,
Филозофски факултет

Датум одбране:

Разумевање *политичког* Хане Арент и његово развијање и ревизија посредством
филозофских концепата Жила Делеза

Сажетак

У раду образујемо филозофски план на основу ког проблематизујемо положај човека у констелацији глобалних околности, расветљавамо егзистенцијалноонтолошку смештеност човека у свет и његов повесноонтолошки положај полазећи од тумачења кризе у човековом стању. За те сврхе укрштамо егзистенцијалноаналитички, феноменолошки и херменеутички метод, као и стратегије критике идеологије и идеологема. Тим путем раскривамо механизме и обрасце путем којих се одвија људско тотално конформирање, указујемо на неизречити глобални метанаратив путем ког се оно подупире тако да кризни феномен постаје неисцрпна потпора тога процеса. Истичући то да са психологизацијом, приватизацијом, социологизацијом и идеологизацијом кризног долази до сужавања опсега односа човек–свет, човек–језик – тумачењем повесног и егзистенцијалноонтолошког аспекта кризног феномена код човека настојимо да продубимо и проширимо видокруг ових односа. За сврхе тога продубљивања и проширивања увезујемо и развијамо увиде Жила Делеза (неоргански ток живог) и Хане Арент (принцип наталности) из новопостављеног хоризонта на основу ког градим окоснице за раскривање наше смештености у свет на егзистенцијалноонтолошкој равни стварањем носећег појма – *изворни догађај самосвести*. Тим путем „растављамо” човека на одређујуће моменте у његовом бићу како бисмо их поново саставили из проширивања видокруга односа човек–свет, човек–језик.

Из таквог преиначеног видокруга и питања о томе одакле, како ми на оно кризно можемо да одговарамо – изречито ситуирамо повесноонтолошки положај човека на размеђи између *доба без имена* и *доба прелаза*.

Кључне речи: криза, тотално конформирање, искуство фактичности, Жил Делез, Хана Арент, жеља, принцип наталности, изворни догађај самосвести, човек–језик, човек–свет

Научна област: Политичке науке

Ужа научна област: Филозофске науке

УДК: 140.8:32(316.74:81)

Understanding the *political* by Hannah Arendt and its development and revision through
philosophical concepts of Gilles Deleuze

Abstract

In this paper we create a philosophical plane as a basis to problematise human position in constellation of global circumstances and to shed light on its existential-ontological placement in the world and historical-ontological position, starting from the interpretation of crisis in human condition. For these purposes we intersect existential-analytical, phenomenological and hermeneutical methods, as well as strategies for critique of ideology and ideologemes. Thus we disclose mechanisms and patterns through which total human conformation takes place and point out indistinct global metanarrative supporting it in such way that crisis phenomenon becomes an inexhaustible resource for this process. Emphasizing that psychologisation, privatisation, sociologisation and ideologisation of crisis narrows the scope of the man–world and man–language relations, we try to deepen and expand horizons of these relations through interpretation of the historical and existential-ontological aspects of crisis. For this purpose we merge and develop insights of Gilles Deleuze (inorganic flow of life) and Hannah Arendt (the notion of natality) from the newly established perspective through which we form outlines for revealing our placement in the world on the existential-ontological level by creating foundational concept – the *original occurrence of self-awareness*. In this way we “disassemble” human being to its determining aspects in order to reassemble them by expanding the horizons of the man–world and man–language relations.

From such modified perspective and by questioning how and whence we can respond to this crisis, we explicitly situate the historical-ontological human position at the boundary between *the nameless age* and *the transitional age*.

Keywords: crisis, total conformity, the experience of facticity, Gilles Deleuze, Hannah Arendt, desire, notion of natality, the original occurrence of self-awareness, man–language, man–world

Scientific field: Political Science

Scientific subfield: Philosophical Sciences

UDC: 140.8:32(316.74:81)

САДРЖАЈ

ПРВИ ДЕО – Човек кризе у повесно-глобалним околностима и путеви ка постављању питања

1.	УВОД	13
1.1.	Увођење у тематику рада	13
1.2.	Окоснице уобличавања новог философског плана – увиди Жила Делеза и Хане Арент и њихов значај за отварање трећег плана	19
1.3.	Позадински ток тематике рада и исходи истраживања	25
2.	ПРОБЛЕМАТИЗОВАЊЕ ПОЛОЖАЈА ЧОВЕКА У КОНСТЕЛАЦИЈИ ГЛОБАЛНИХ ОКОЛНОСТИ	29
2.1.	Окоснице за проблематизовање савременог „третирања” кризе и људског тоталног конформирања	29
2.2.	Човек као (стилизовани) корисник света	31
2.3.	Иницијација у свет корисништва као „космополитизација”	35
2.4.	Стварност као подијум за регрутацију расподељиваних оријентација	37
2.6.	Инстинктивистичко ажурирање и губитак становишта	44
2.7.	„Све је идеологија” и они који „говоре као оруђа”	48
2.8.	Проблем „третирања” кризе и „прерађивања” стварности која смета	52
3.	ПОВЕСНА СИТУАЦИЈА САВРЕМЕНОГ ЧОВЕКА И ЊЕНЕ КОНСЕКВЕНЦЕ	54
3.1.	Специфичност кризе савременог човека	54
3.2.	Тактике за заобилажење стања кризе и њихове последице	58
3.3.	Питање о идентитету у егзистенцијалној равни	62
3.4.	Ангажовање и непрозирност	65
4.	ПОВЕСНА СИТУАЦИЈА САВРЕМЕНОГ ЧОВЕКА И ИСКУСТВО ФАКТИЧНОСТИ	70
4.1.	Искуство фактичности и стратегије (не)одговарања	70
4.2.	Искуство фактичности као повесна одредница и „задатак” за човека	75

4.3.	Дисконтинуитет, смисао и идентитет	80
4.4.	Аутентизовање, околности и слобода	86

ДРУГИ ДЕО – Обличја спреге самосвести, жеље и рођености –
егзистенцијалноонтолошке одреднице човека

5.	ИЗВОРНИ ДОГАЂАЈ САМОСВЕСТИ И ЧОВЕКОВА СМЕШТЕНОСТ У СВЕТ.....	89
5.1.	Искуство фактичности и изворни догађај самосвести.....	89
5.2.	Сажимања и прожимања увида Жила Делеза и Хане Арент и утирање путева новом философском плану.....	91
5.3.	Изворни догађај самосвести – елиптично увођење појма	110
5.4.	Изворни догађај самосвести – желећи и мислећи живот (интензитетска раван).....	114
5.5.	Жеља за самоприказивањем, самоподстицање и отпочињање – интензитетско-ентитетска раван	121
5.6.	Трансцендентални хоризонт, жудња и „сећање из долазећег” (ентитетско-интензитетска раван)	130
5.7.	Интерсубјективност и желећи живот, језик и неизрециво	140
5.8.	Умно-рефлексивни и телесно-афективни живот.....	143
5.9.	Желећа, жудна и мислећа димензија душе – нивои нашег присуства у свету из изворног догађаја самосвести	145
5.10.	Жељење, самосвест и временски хоризонт.....	149
5.11.	Изворни догађај самосвести као фундамент за откривање човекове смештености у свет	153
6.	ЕГЗИСТЕНЦИЈА И ИДЕНТИТЕТ	159
6.1.	Егзистенцијални простор и потреба за идентитетом	159
6.2.	Догађај(и) и егзистенција.....	166
6.3.	Жудња и егзистенција	172
6.4.	Жудња за смрћу, слобода и самоукидање као гранична могућност ...	174
6.5.	Жудња, идентитет и жељење.....	176
6.6.	Фактичко рођење и наталност	178
6.7.	Политичност наше постављености у свет и деловање.....	182
6.8.	Повесно искуство, аутентизација и јавност	186
7.	ПОСТАЈАЊЕ И ЧОВЕК	191
7.1.	Бићевност – биће, човек и смисао.....	191

7.2. Извођење из постајања	194
7.3. Увезаност својом судбином у судбину човека у свету	196
7.4. Идеја човека из увучености у питање о човеку – логос и упућеност на друге	200
7.5. Повесно окупљајуће човека у свету.....	203

ТРЕЋИ ДЕО – Питање о оријентирима за одговарање на повесну ситуацију човека – повесноонтолошке одреднице

8. ЕГЗИСТЕНЦИЈАЛНО-ЕТИЧКИ „ИМПЕРАТИВ” ИСКУСТВА ФАКТИЧНОСТИ	207
8.1. Егзистенцијална ситуација и фактичност	207
8.2. Другост која нас присваја и амбиваленција	210
8.3. Увезаност онтолошко-сазнајног и егзистенцијално-етичког момента човековог бића – неопходност „треће инстанце” код увучености у искушавање фактичности.....	216
8.4. Предиспонираност човека на рањеност по његовом положају у свету – самост и туђост	224
8.5. Туђост, егзистенцијални простор – разотуђење као „императив” искуства фактичности	227
9. ИМПЛИКАЦИЈЕ „ИМПЕРАТИВА” ИСКУСТВА ФАКТИЧНОСТИ.....	230
9.1. О „налогу” самопреузимања.....	230
9.2. Карактер одлуке, жељење и уобразиља.....	235
9.3. Надметање спрам фактичне истине као самогенерисање – идентитет и постајање	241
9.4. Моћ располагања собом – самоукидање спрам „додељивања” да се буде.....	243
10. ПРИЧА, ФАКТИЧНОСТ И ПРОБЛЕМ ОСЛОНЦА У МИШЉЕЊУ – (позно)модерни поводи за тумачење искуства фактичности и његове консеквенце	246
10.1. Прича и истина о нама	246
10.2. Фактична истина и привидни ослонци стратегија неодговарања.....	252
10.3. Амбиваленција и питање о одсуству ослонца у мишљењу	255
10.4. Самост и <i>патос</i> увучености својом ситуацијом у повесну ситуацију човека у свету (фактична истина и „подземни човек” у ширем смислу)	263
10.5. Подземни човек, конкретни мислилац или „изричито самосведочећи у повести”.....	267

10.6. Фактичност, телесно-афективно и патња (Бејкон и Арто)	271
10.7. Фактичности између едипализације и схизоидизације – артоовска фигура и увиди о „апсолутној побуни и апсолутној слободи”	279
10.8. Успостављање два тока упитаности на размеђи између непрозирности и прозирања – предупредивање западања у доктринарност или „заумност”	292
11. ИЗЛАЖЕЊЕ ИЗ МЕТАФИЗИКЕ И ПРЕОКРЕНУТО ВРАЋАЊЕ У ЊУ ИЗ ОНОГ ШТО ЈЕ ЗА ЊУ РАСТЕМЕЉУЈУЋЕ – ЊЕНО ПОНОВНО ПОТКРЕПЉИВАЊЕ	293
11.1. Омогућеност и жељење	293
11.2. Од Платона до егзистенције – постајање из „метафизичког иманенције”	298
11.3. Делезово преокретање метафизике у контексту „обнављања” философије	306
11.4. Жеља, душа и неопазивост	309
11.5. Простор и време извучени из хоризонтности „метафизичког иманенције”	314
11.6. Уобразиља – ум и језик и његова димензионалност	317
12. ИЗВОРНИ ДОГАЂАЈ САМОСВЕСТИ И ОДГОВАРАЊЕ НА ДОГАЂАЈ РОЂЕЊА / ПОСТАЈАЊЕ ИЗ ПРИЧЕ КАО ОКОСНИЦЕ ИДЕНТИТЕТА	320
12.1. Живот и свет међу нама – рођење и изворни догађај самосвести	320
12.2. Постајање кроз причу – егзистенцијална ситуација (околности и омогућености)	324
12.3. Постајање кроз причу – (радикалност сумње и два нивоа увучености у упитаност)	328
12.4. Емпатичко држање и ткање приче	331
12.5. Постајање кроз причу – самосведочење и сведочење	334
12.6. Карактер приче преко стратегија (не)одговарања – „есенцијализовања рањености и индиферентности”	338

ЧЕТВРТИ ДЕО – (Пред)Закључна разматрања

13. ПОСЛИКОВЉЕЊЕ ОМОТАЧА НАД ОМОТАЧЕМ И УМРЕЖЕНОСТ ГЛОБАЛНОГ ОМОТАЧА У ЊЕГА	341
13.1. Превијање односа мозак-Земља и реконструкција степеновања уплетености путем изворног догађаја самосвести („омотач над омотачем”)	341

13.2. „Глобални омотач” у „омотачу над омотачем”	348
14. ЧОВЕК ИЗМЕЂУ ДОБА БЕЗ ИМЕНА И ДОБА ПРЕЛАЗА.....	352
14.1. О проблему „сакаћења” прошлог и будућег	352
14.2. <i>Момент</i> времена за уграђивање – предупредивање сакаћења „прошлог и будућег”	355
14.3. Човек из разликовања омотача над омотачем и глобалног омотача – између доба без имена и доба прелаза.....	358
15. ЗАКЉУЧАК.....	361

ПРВИ ДЕО
ЧОВЕК КРИЗЕ У ПОВЕСНО-ГЛОБАЛНИМ ОКОЛНОСТИМА
И ПУТЕВИ КА ПОСТАВЉАЊУ ПИТАЊА

1. УВОД

1.1. Увођење у тематику рада

У раду се бавимо расветљавањем егзистенцијалноонтолошког положаја човека у свету полазећи од тумачења повесне улоге кризе код човека. Настојимо да расветлимо констелацију егзистенцијалноонтолошких основа са којих је могуће артикулисати вид нашег одговарања на повесну ситуацију човека обележену кризом. Повод за усредсређивање на ту тематику није у вези само са тумачењем nelaгоде човековог кризног, које се радикализује са нашим временом – него и у препознавању проблематичности поступка на основу ког се криза код човека и у свету у нашем времену „третира”. Начин на који се она третира са собом неизречито носи једно „схватање” улоге човека у свету које је посве детерминисано глобалним околностима. У том смислу је главни ток рада двосмеран – настојимо да расветљавањем кризе човека разобличимо то како се она третира и уобличимо пут за њено сагледавање саобразно повесном налогу за човека који се манифестује у кризног. Други речима, настојимо да разобличимо схватање човека које проистиче из његовог тоталног подређивања глобалним околностима и уобличимо схватање човека полазећи од његових егзистенцијалноонтолошких основа. У контексту таквог разобличења схватања улоге човека у свету настојаћемо да оцртамо оно што ћемо именовати као глобалне одреднице. Путем њиховог оцртавања настојимо да упутимо на идеологемске сегменте који неизречито учествују у производњи схватања човека и света које је посве детерминисано глобалним околностима. Паралелно са тим поступком разобличења, настојимо да уобличимо и расветлимо оне моменте које

су за нас као људе у свету егзистенцијалноонтолошки одређујући полазећи од наше повесне ситуације (питамо се о нашим егзистенцијалноонтолошким и повесноонтолошким одредницама). То расветљавање треба да оцрта вишедимензионалност човекове смештености у свет – која се фундаментално „затире” управо онда када се проблем кризе „третира” искључиво кроз призму глобалних одредница. Оне не само да доприносе свођењу човека на „једну димензију”¹, него и једнодимензионалности самог света за човека. Тај вид двоструке редукције додатно доприноси паралисању људске способности да се издигне из таквог свог стања и стања света.

Унутар те опште концептуализације онога чиме ћемо се бавити у раду – најпре се усредсређујемо на то како се кризно третира у нашем времену. Ако под кризом претпостављамо збивање кризе, кризно јесте све оно што је укључено у збивање кризног феномена, чак и ако то на први поглед није видљиво. У претпоставкама на којима почива третирање кризе огледа се положај савременог човека и његова улога у констелацији глобалних околности. То са собом повлачи једно виђење човека и света које је посве антиповесно, уроњено у актуално стање ствари као у неизмењиву датост. Због тога ће тај вид раскринкавања имати и политични смисао – односно, он са собом повлачи препознавање идеологема које се увлаче у сагледавање света и човека као нешто подразумевајуће, као квазиприродно тло за опхођење према себи и свету. У том делу рада препознајемо које су одреднице геленовске (Arnold Gehlen) глобалне суперструктуре на којима почива „тотално” конформирање човека њој. Да бисмо указали на њено тотали(тар)изујуће дејство показујемо како се она испоставља као некакав глобални омотач око светског друштва који диктира услове бивања човека у свету. Показаћемо да је оно што је спрегнуто са његовим тотал(итар)изујућим дејством, што доприноси његовом самоодржању и обнављању – неизречито свеприсутни метанаратив који је заједнички именитељ животностилских, идеолошки диференцирајућих, психосоматски исцелитељских, технолошко-потрошачких, едукативно-регрутујућих, виртуално персоналних, медијски класификаторских, геополитичких и других наратива. Тај метанаратив, који је у

¹ Изразом се алудира на Маркузеву (Herbert Marcuse) књигу *Човек једне димензије*.

директној спреси са глобалним „менаџментом” кризе човека и света, именуваћемо као „протетика за оријентацију”. Унутар те две крупне претпоставке које обликују савременог човека расветљавамо њихове сегменте – као што су, на пример, обрасци за човекову „бригу” за себе и свет, улога „савести и кривице”, претпоставке на којима почива разликовање „свет–несвет”, разумевање људске „култивисаности”, „брендирање” конформизма као „космополитизма” и многе друге. Тим путем настојимо да кризу човека и његовог света, улогу човека у свету и света за човека – отргнемо од талоба значења која му намеће тоталитарно дејство глобалног омотача. То нам је значајно и зарад наше изградње философског плана са ког ћемо настојати да одгонетамо повесноонтолошки и егзистенцијалноетички „налог” кризе за човека.

Након тог вида разобличења идеологема на којима почива третирање кризе човека и света унутар глобалне суперструктуре, окрећемо се тумачењу повесне специфичности кризе човека. Настојимо да упутимо да је обележје специфичности кризе човека у вези са искусивањем фактичности света и човека – искусивањем стања света и човека које је уследило као последица неуспеха модерног пројекта. Оно што у том смислу, поједностављено речено, значи искуство фактичности јесте везано за човекову испорученост, затеченост у иманенцији која је „изгубила” своје носеће тежиште (изван човека), а која више није ни плодно тло за његово „пројектовање” (као што је иманенција третирана у модерности). Оно што подразумевамо под фактичним је нешто друго у односу на фактичко (у раду ћемо употребљавати и једно и друго, и важно нам је да направимо дистинкцију). Фактичко користимо када имамо у виду чињеничност – оно што за човека нема некакво повесно-притискајуће дејство као што је то искусивање фактичности себе и стварности. Ово прво може бити извор nelaгоде онда када је човек нпр. пренебрегавао одређене чињенице – и одједном се суочи са њима; али је оно уобичајено људско искуство. Код искусивања фактичности је реч о истовремености – искусивања стварности света само као нечег обездуховљеног стварског, туђег, што нас суштински обесмишљава, а што нам предаје слику о нама само као фактичнима – односно, живима само као пропадајућима у таквом свету. У том смислу искусивање фактичности стварности и себе за човека постаје тескобно зато што се унутар њега он самом себи и свет за

њега показује као нерасположив – са њим се интензивира неки вид човекове „осуђености” на такво стање света и себе – које као да се тек може трпети, а да то трпљење нема своје растерећење у нечему што би га надилазило – што би човеку дало простора да делује тако да преиначи своју ситуацију. Он се унутар ње показује као неделатан. Због тога искусивање фактичности стварности узимамо као човекову савремену повесну одредницу – у настојању да укажемо на њега као на оно што намеће другачије схватање човековог боравка у свету (баца ново повесно светло на његов положај у свету) који се пре треба узети као задатак, него као коначна повесна „пресуда” људској судбини. Зашто? Између осталог зато што фактичност није некакво објективно стање света које је одувек постојало, већ је иако се појављује као вид истине о стању света и човека – повесно условљено (тај вид истине која исто тако није целина истине о свету и човеку именујемо као повесну, *фактичну истину*). Исто, искуство фактичности стварности није нешто што искусујемо по рођењу – већ је оно у вези са рушењем саморазумљивости (која је, показаћемо, инхерентна човековом боравку у свету) у вези са тим да стварност има своје носеће тежиште и независно од нашег удела у њему и да је она унапред подразумевано плодно тло за наше пројекције.

У складу са тим искуством као са човековом повесном одредницом коју ћемо узети као „задатак”, а не коначан суд – расветлићемо кључне моменте и питања која се тим путем стављају пред човека. Налог таквог човековог повесног искуства рашчлањујемо на сегменте – питање о идентитету, питање расположивости телесно-афективног и умно-рефлексивног дела човековог бића, питање о оријентисању и ангажовању и сл. Пресудно, указујемо на то како управо такво човеково повесно искуство ствара пре повод за бег пред њим, него за разрачунавање – да оно и јесте повод да се „кризно код човека” предаје на „третирање” које доприноси његовом конформирању глобалној суперструктури. Да она заправо себе одржава и обнавља кроз „заштиту, замаскиравање” оптерећујућег дејства човекове повесне ситуације. Утолико пренебрегавање искуства фактичности (које паралише нашу делатну моћ) и „бег” од њега не доприноси нашем постајању делатним; већ управо тек онда када се оно узме као за нас повесно одређујуће – намеће услове за „како деловања” саобразно нашој повесној ситуацији. Након што укажемо на стратегије којима се прибегава у

(не)одговарању на такво повесно искуство, на тактике његовог избегавања – највећи део рада биће усредсређен на питање „како и одакле” одговарања.

Напред наведено уочавамо као повод да, примењујући једну феноменолошку *epoché* на стање савременог света, поставимо питање о нашој смештености у свет на егзистенцијалноонтолошким основама из оног хоризонта путем ког настојимо да их истражимо пресудно узимајући у обзир прожетост људског бивања стањем кризе. Оно јесте у вези са изналажењем начина за преузимања ње као оне која треба да се „врати нама” и каже нам нешто о нама што пре ње не бисмо умели да видимо – а што треба да нам буде од значаја како бисмо умели да успостављамо односе према себи и свету сходно повесном преображају човековог положаја у њему. Сазнајни моменат одговарања на то питање требало би да нам да увид у то како човек виђен из тога хоризонта јесте опремљен могућношћу да делује, односно како је сходно таквој својој ситуацији у могућности да успоставља односе према себи и свету. На тај начин ми последично настојимо да извучемо и оцртамо ону раван која се у савременој констелацији односа *од нас унапред одузима*. Тако да се идеологемска подвргавања врше путем онога што је инхерентно нама, што се преусмерава тако да се онај пресудно одређујући део нашег бића за нас нама све више чини нераположивим.

За те сврхе артикулишемо нови философски план у чијем образовању се ослањамо на неке од идеја Жила Делеза (Gilles Deleuze) и Хане Арент (Hannah Arendt). Унутар њега ће бити речи о њиховом увезивању *зарад артикулисања нечег трећег што треба да проистекне из тог увезивања* – а што ће бити пресудно обликовано хоризонтом који ми постављамо, унутар ког то увезивање и изводимо. Тим путем настојимо да осветлимо услове нашег бивања унутар онога што као антипод *глобалном омотачу* именујемо као *омотач над омотачем*. Под тиме претпостављамо неумитно дејство стварних метаструктура на нас, о којима говоримо најпре само начелно. Омотач над омотачем је повесно условљено именован и путем тог повесно условљеног именовања настојимо да укажемо на наше омогућености које сежу даље и дубље од актуалног стања света, тоталитаризујућег дејства глобалног омотача. Због тога израз јесте, са једне стране, најпре начелно операционализован тако да је његова сврха и у денатурализовању дејства глобалног омотача. Имајући у виду дејство стварних

метаструктура, настојимо да говоримо о нашим онтолошким омогућеностима (тј. онеме што можемо бити, што нам је омогућено само зато што јесмо смештени у свет тако како јесмо и условљености у свету – које као тако обједињене јесу замајак нашег постајања из одговарања на повесну ситуацију човека. Кроз ту визуру промишљамо онај вид деловања који је истовремено разобличујући за нашу уроњеност у глобални омотач и уобличујући за наше бивање из ослобађања наших омогућености из омотача над омотачем.

Томе прибегавамо зато што примећујемо да – када „имамо посла” са тоталитарним дејством глобалне суперструктуре, начин да се она заиста доведе у питање у целини мора бити спрегнут са расветљавањем нашег положаја унутар стварних метаструктура. У том контексту ће бити речи о једном виду заобилазне, посредне и последичне рестаурације метафизичког у те сврхе, али не тако што то узимамо као некакво унапред подразумевано полазиште. То последично испостављамо као важну оријентациону одредницу (путем које настојимо да на највишем нивоу успоставимо оријентир унутар самог рада) – која није оно што нам јемчи „извесност” већ је наш повесноонтолошки положај и те како комплекснији. У том смислу не полазимо од неке унапред подразумеване макроравни (коју само пројектујемо). Напротив – у настојању да изнађемо упориште за одговарање на човеково повесно искуство полазимо најпре од уобличавања појма *изворног догађаја самосвести* код човека. То опoјмљење изворног догађаја самосвести (на основу ког и оцртавамо наше егзистенцијалноонтолошке и повесноонтолошке одреднице) биће централна нит коју ћемо провлачити кроз цео рад. Истражујемо како сходно њему наша смештеност у свет јесте таква да на искуство фактичности можемо да одговарамо на висини његовог повесног смисла. Путем изворног догађаја самосвести расветљавамо пресудно питање нашег (само)одношења путем времена – из сила долазећег времена. То (само)одношење, наше постајање из сила долазећег истичемо као круцијалну нит за наше мишљење, деловање и самодосмишљавање у (нашем) времену које ћемо – полазећи од реконструкције повесног положаја човека – схватати на размеђи између *доба без имена* и *доба прелаза*.

1.2. Окоснице уобличавања новог философског плана – увиди Жила Делеза и Хане Арент и њихов значај за отварање трећег плана

За артикулисање новог философског плана ће нам бити важни увиди који су за собом оставили Жил Делез и Хана Арент. Међутим, како бисмо теоријски ситуирали путање којима се крећемо позваћемо се најпре на Хусерлов (Edmund Husserl) појам света живота. Он нам је значајан зато што се наше повезивање Делеза и Хане Арент да схватити посредно и као *вид екстензије у односу на његово схватање света живота, али и као његово претстројавање*. Са једне стране ка суб-феноменолошкој равни која је у вези са проширењем трансценденталног поља (делезовски момент који се тиче напада на саморазумљиву претпоставку *cogito*-а у виду једног „ја мислим” – схватањем да се мишљење одвија тек под принудом) и екстензији смисла човека у свету који изниче из принципа наталности (Хана Арент).

Свет живота је за Хусерла, сажето предочено, свет интуитивног искуства од ког не можемо никада до краја да се отргнемо да бисмо могли да га аналитички захватимо, унутар ког смо увек већ укотвљени тако да се према њему односимо било да му прилазимо као феномену који проучавамо, било да смо унутар њега постављени да живимо и да увек већ из њега деламо. Свет живота је унапред дат и њега Хусерл назива „царством изворних евиденција”², наговештава да он „свој скривени смисао утемељења има у оном коначно-делатном животу, у коме евидентна датост света живота непрекидно има свој преднаучни смисао бића, који је стекла и поново га стиче”.³ Он се са једне стране узима и као ограничавајући фактор за човекову спознају, али и као генератор човековог искуства које може да буде спознавано. Хусерл наговештава чак – да све што је човек створио и ствара и у шта пронице улази у њега и доприноси разуђености његовог смисла. Хусерлов философски пут, друге фазе његовог рада, био је и у вези са реакцијом на измештање душе у посебан домен проучавања – и можемо рећи да је једним делом његово артикулисање појма света живота било и опирање психологизму,

² Едмунд Хусерл, *Криза европских наука*, стр. 107.

³ Едмунд Хусерл, *Криза европских наука*, стр. 107.

психологизацији људског искуства света, искуства које је он сматрао неодвојивим од тога како ми јесмо унутар света.⁴

Оно што је карактеристично за Делеза јесте то да он ка докучивању логике живог иде даље од Хусерла, па и из напада на ранију фазу Хусерла. Жил Делез се највише бавио откључавањем логике тока живота, логике живог – али не са становишта организма, органског циклуса рађања и умирања – већ најпре са становишта логике онога што је он звао „неорганским током” (иако је указивао на њихову неодвојивост)⁵. Он се на тај начин пресудно бавио оним сегментом логике

⁴ Хусерл појам света живота изводи из своје критике научног објективизма како би се питао о човековим сазнајним могућностима и улози философије. Хусерл се (у својој каснијој фази) противио томе да философија иде за достигнућима науке, да своје поље редукује унутар природно научно успостављених сазнања. Хусерлово артикулисање појма света живота управо је био један од начина да се заузда објективизам који је колонизовао и философију, а који функционише по принципу егзактних наука. Он нам је важан у овом случају не зарад истраживања саме философске методе већ управо због питања о томе „одакле ми увек полазимо” у разумевању себе и света. У тексту Дејвида Кара (David Carr) можемо наићи на додатно подупирање окретања ка свету живота када се има у виду улога философије. Он се позива на Кундерино виђење и пише: „Редукована на пуку слушкињу или бодритељку науке, философија је оставила артикулацију стварног смисла света за човека романописцима и песницима.” (David Carr, „The Life World Revisited – Husserl and some recent interpreters”, стр. 5). На том трагу Делез запажа: „Шестов је у Достојевском видео излаз, то јест завршетак и излаз из *Критике чистог ума*. Нека нам на тренутак буде допуштено да у *Бувару и Пекишеу* видимо излаз из *Расправе о методи*.” (Жил Делез, *Разлика и понављање*, стр. 441). Одатле треба читати Делезов приступ књижевности, филму и осталим „нефилософским” дисциплинама – за које је говорио да се није бавио њиховим тумачењем (тумачењем нечега што философија узима са свој „предмет”). Њему су оне биле важно упориште за откључавање логике живота, за подстицај на креирање појмова који нужно морају увек добацивати „даље и више”, како философија не би постала аутореферентна дисциплина и обраћала се само философима. Сматрао је да је за философију конститутивно оно што спада у претфилософски план, оно што је и омогућује са плана иманенције (који она увек већ претпоставља; насељава тако да то насељавање доприноси томе да путем ње ствари поново проговоре из односа са њим).

⁵ Оно што је пресудно обележје Делезове философске мисли јесте настојање да постане „видљиво”, оспољено, „изнесено” на површину нешто од онога што је „живо” а међу људима „заточено”. То је био повод за „разградњу” логике организма неорганским током живота (неорганским, који надилази дистинкцију природно-артифицијелно). Он наглашава: „Постоји дубока веза између знакова, догађаја, живота и витализма: *снага неорганског живота се може*

живога који лежи у виртуалности (сасвим неактуализованој, али актуализујућој омогућености), интензивној тачки из које дух дотиче материју. Делез је креирајући читаво „сазвежђе појмова” заправо непрестано настојао да ствари изведе из тог принципа.⁶ Сходно томе он се окреће ка истраживању тока жеље, душе, афективности, „тела без органа” (као иманентне супстанције, у најспинозистичкијем смислу⁷ – [концепт тела без органа ћемо у раду преводити као *раз-теловљеност*]⁸); наше укотвљености у окружујуће (природу и свет – пре сваке дистинкције природа/човек); превијености односа мозак-Земља; онога што је пре сваке интересубјективности – узимајући за пример дете као „метафизичко биће” да би тим путем говорио о „детињству света”. С тим у вези расветљава и поступак одвијања мишљења које не претпоставља себе сâмо из субјекта као једно – „ја мислим”. Такав Делезов философски пут није у вези са некаквом самом безобалношћу, напротив Делез тим путем откључава суб-феноменолошку и метафеноменолошку раван. Он пише:

Свет није ни коначан ни бесконачан, као у представи: он је довршен и неограничен (...) Репетиција се супротставља репрезентацији.⁹

На тај начин Делез платонизам разграђује да би га, са намером, поново поткрепљивао са равни иманенције.

наћи у нацртаној линији, линији писања, линији музике. Организми умиру, не живот. Свако дело уметности показује пут за живот, проналази пут кроз пукотине (подвукла Н.М).” (Жил Делез, *Преговори*, стр. 209). Исто тако пише: „Органска материја, ипак, није нешто друго од неорганске (а разликовање прве и друге с тим нема никакве везе). Неогранско или органско, то је иста материја, али нису исте активне силе које на њу делују (подвукла Н.М).” (Жил Делез, *Набор*, стр 27).

⁶ Овде указујемо на „сазвежђе појмова” управо зато што су они неодељиви, али и несводиви једни на друге – они доприносе томе да се оцрта план путем ког Делез говори о неорганском току живота. Делез са Гатаријем на то и указује: „Појам је лишен смисла док се не повеже са другим појмовима и док се не додели проблему који решава или чијем решењу доприноси.” (Жил Делез и Феликс Гатари, *Шта је филозофија?*, стр. 100).

⁷ Жил Делез и Феликс Гатари, *Анти-Едип*, стр. 267.

⁸ Образложење тога ће тек уследити на местима на којима ћемо то темељније сагледавати, тако да ово „раз-” има везе са Делезовим схватањем разликујућег.

⁹ Жил Делез, *Разлика и понављање*, стр. 103.

За Хану Арент је карактеристично то да се она од феноменолошке равни креће ка равни унутар које се пресудно бави принципом који се путем човека умеће у свет – *принципом наталности*. Он се да сажети у речима: „да људи нису рођени да би умрли, већ да би отпочели”¹⁰. Она се у највећој мери интересовала за свет-међу-људима¹¹, интерсубјективни свет, сферу духа коју ствара и обнавља

¹⁰ Хана Арент, *Conditio humana*, стр. 338.

¹¹ „Свет-међу-људима” код Хане Арент не само да није важио за саморазумљиву ствар већ је био пресудно поље њеног интересовања на основу ког је изводила смисао људског унутарсветског бивања које са собом повлачи „бригу за заједнички свет и његову трајност”, за оно „међу-нама”. Приказивање тога „ко неко јесте” она је разумевала полазећи од „дељења” заједничког света *са* другима. Она пише: „[р]аскривалачки карактер говора и деловања (овде и надаље код цитирања кориговаћемо српски превод будући да у преводу пише „делање”, што није исто Н.М.) долази у први план онда када су људи *са* другима, а не за или против њих – то јест, оно је у првом плану у пуком људском бивању заједно (...) Без откривања делатника у чину, деловање губи свој специфични карактер и постаје тек једно међу мноштвом других постигнућа. У том случају оно није ништа мање средство за постизање неког циља него што је справљање средство да се произведе неки објект.” (Хана Арент, *Conditio humana*, стр. 247, 247). У истој књизи пише: „[у]пркос својој неопипљивости, то „између” није ништа мање реално од света видљивих ствари.” (исто, стр. 252). У настојању да укаже на заједнички свет као производ људских руку Хана Арент узима за метафору предметност стола као оно – што нас истовремено „спаја и раздваја”. „[О]нако како се сто налази између оних који за њим седе; свет, као и све што се умеће између, људе истовремено повезује и раздваја.” (исто, стр. 76). То не значи да Делеза није интересовао свет међу људима, већ да пресудно његово интересовање бива усмерено на напад на постојеће стање, из дизања на ноге прошлог, како би се утро пут будућем. Такав поступак је на трагу Ничеа (Friedrich Nietzsche) за њега био оличење изричитог „бивања несавременим” (у чему их следимо). Делез у књизи *Ниче и филозофија* пише: „Филозофија се остварује у супротстављању несавременог савременом, нечег што је у невреме нашег времена. А у ономе што је невреме има трајнијих истина него што су историјске и вечне истине заједно: истине времена које ће доћи. Мислити активно значи 'деловати несавремено, против времена, а тиме и на време и надам се у корист неког будућег времена!' (напомена: овде се Делез позива на Ничеове речи из књиге *О користи и штети историје за живот*). Ланац филозофије није вечни ланац мудраца, још мање је ланчање историје, већ је прекинути ланац, смењивање комета, њихов дисконтинуитет и њихово понављање који се не свде нити на вечност неба преко којег прелазе, нити на историчност земље коју надлећу. Нема вечне филозофије, нити историјске филозофије. Вечност и историчност филозофије се свде на ово: филозофија је несавремена, несавремена је у свакој епохи.” (Жил Делез, *Ниче и филозофија*, стр. 128). У том контексту је Делезово ослобађање неорганског тока живота било и у корелацији са

човек. Свет није везивала само за садашњи свет, већ му је прилазила са становишта неодвојивог од хоризонта прошлости и будућности (указујући на заједнички свет). Трајност заједничког света који ствара и обнавља човек разумевала је као могућ полазећи од принципа наталности, принципа који се укршта са принципом морталности тако да тек из овог првог јесмо конституишући по ономе што се са нама као људима уноси у свет.

Оно ка чему ми настојимо да прокрчимо пут артикулисањем појма изворног догађаја самосвести (у настојању да оцртамо протканост нас, оним што у склопу концепције рада именујемо – омотачем над омотачем) јесте у вези са изградњом равни са које оцртавамо то да је логика неорганског тока живог неодржива од логике света-међу-људима, односно да човек, да би могао да ствара, одржава и обнавља свет мора бити увезан на онај начин у окружујуће (природу и свет) на основу чега му је то уопште и омогућено. Са тог становишта људи су у могућности да одржавају и обнављају свет-међу-људима не само зато што имају за разлику од других бића умно-рефлексивни апарат – већ зато што су умом као душевно-афективни увезани и у неоргански ток живог. У том смислу – када говоримо свет – мислимо на истовременост та два тока; с тим што, када више придајемо значај једном наспрам другог реч је о прецизирању у аналитичке сврхе.

Изворни догађај самосвести јесте оно *из* чега су логика неогранског тока (душе, жеље, раз-теловљености, догађаја) Жила Делеза и принцип наталности Хане Арент укрштајући.¹² Повратно гледано, то јесте и био повод прављења

грађењем начина за досезање тога да се обрати будућем „нараштају”. Он говори: „[п]исати погледом на нерођене људе, који још немају језик.” (Жил Делез, *Преговори*, стр. 209).

¹² Начин на који се принцип наталности укршта са неорганским током – из изворног догађаја самосвести – биће претпоставка да мислимо бићевност као „квалитет” који у себи има ова два својства; не као нешто за нас држеће, већ као одржавајуће, као оно *из* чега смо омогућени као постајући и распознавајући. То својство бићевности као омогућености тек по артикулисању догађаја самосвести и изводимо, а не пројектујемо као неки унапред подразумевани „метапојам”. У том смислу ћемо биће као хоризонт мислити полазећи од изворног догађаја самосвести, на основу ког се оно показује неодељиво од бићевности (односно тога – како јесмо смештени у свет из принципа наталности и неорганског тока живог). Хана Арент је разматрала потенцијалност полазећи од унапред датих услова наталности – док је Делез оцртавајући сазвежђа неорганског тока потенцијалност мислио као виртуалност (стављајући нагласак на то да је она супротна схватању „могућности” као мањка наспрам оног што је реално – указујући на то да виртуалност

релација управо са овим ауторима. Опојмљене изворног догађаја самосвести лежи на размеђи наше укотвљености жељом у свет и природу и у свет међу људима (на пресеку желеће и мислеће равни). Изворни догађај самосвести не тумачимо као нешто спољашње у односу на човека (као што ни Делез није тумачио догађај као нешто споља) већ као оно *из* чега јесмо са становишта засебне егзистенције, из чега јесмо (само)сведочећи. Он је претпоставка одређења услова тога како јесмо у свету међу другима унутар *егзистенцијалног простора* који је конститутиван за наше постајање из наше упућености на друге, али и из наше осуђености на друге – гурнутости у своју самот. Изворни догађај самосвести формиран је у корелацији са искусивањем фактичности саме стварности (оним како разматрамо човека са становишта кризе), те је сам појам повесноонтолошки заснован, али и у вези са отварањем једне равни на основу које ћемо тумачити одакле и како на искусивање фактичности можемо да одговарамо из оних делова нашег бића који трансцендују и повесне мене. Он је у чврстој спрези са откључавањем равни сходно којој ми јесмо из фактичности постајући и опремљени могућношћу да делујемо.¹³

поседује пуну реалност). И једно и друго су се руководили тиме да ми јесмо из „актуализације” оног омогућеног. На трагу тога ми ћемо оба ова аспекта (принцип наталности и „рад” неорганског тока) присутна код Хане Арент и код Делеза у неким деловима рада подводити под „омогућености” додајући им на тај начин и ону раван коју отварамо са изворним догађајем самосвести.

¹³ Наиме, читаво образовање новог философског плана и појмова о којима ће у раду бити речи јесте једним делом подстицано и руковођено *и* Делезовим (и Гатаријевим) увидима у вези са улогом стварања појмова у философији и моментима који су носећи за један философски план – које они износе претежно у књизи *Шта је философија?*. Можемо рећи да је за Делеза смисао Појма везан за философски „обрачун” са увек неким садашњим временом – против ког се мора радити тако да се „подигне на ноге прошло”, не само у корист враћања на прошле увиде, него и у корист разлучивања постојећег зарад трасирања будућег. Делез (са Гатаријем) пише: „Ако је један појам 'бољи' од претходног, он је то зато што нам омогућује да чујемо његове варијације и непознате резонанције (...) Али зар није и претходни чинио то исто? И ако неко данас може бити платоновац, картезијанац или кантовац, то је зато што има права да мисли да појмови које су ти филозофи створили могу бити реактивирани у нашим проблемима и да могу надахнути појмове које тек треба створити.” (Жил Делез и Феликс Гатари, *Шта је философија?*, стр. 39). Утолико наше образовање философског плана јесте једним делом и у вези са „реактивирањем” неких од појмова Жила Делеза и Хане Арент из новопостављеног хоризонта – сходно ком се уобличава нови философски план, образују појмови који су надахнути *и* њима. Имајући у виду то да свака

На основу такве поставке указаћемо на начин на који се натурализација образаца на којима почива глобална суперструктура управо и одвија онда када се „ослања” на оно што је инхерентно нама тако што то и „присваја” – а што као инхерентно нама није само на онај начин на који се врши његово идеолошко-технолошко „преусмеравање” већ је даље од тога и утолико подложно томе да нам постаје расположуће. Да је као такво клица слободе и деловања.

1.3. Позадински ток тематике рада и исходи истраживања

У раду ће све време као неизречито експлицирана постојати три нивоа на која се тумачи кризис код човека. Та три нивоа су преплетена али их одвајамо зарад разлучивања њихове природе и „порекла”. Први се тиче, условно речено „кризног” које је егзистенцијалноонтолошке природе (присутно по изворном догађају самосвести – који ствара првобитни микродисконтинуитет унутар нас самих) – нама инхерентно као онима који, као једном до краја неактуализовани, никад нису једном постали и остали индиферентни спрема чињенице властитог

философија, као што запажа Делез, има изречито или не артикулисаног појмовног лика путем ког се изводи разрачунавање са питањима и проблемима који се постављају (изречити јесу нпр. Ничеов Заратустра, Платонов Сократ) – на основу изворног догађаја самосвести неизречито се конституише појмовни лик путем кога се оцртава вишедимензионалност наше смештености у свет; разматрају услови нашег бивања унутар онога што последично именујемо као омотач над омотачем; поставља питање „одакле и како” одговарања на искушавање фактичности; гради слика мишљења која не почива на ономе што Делез и Гатарири својевремено препознају као *cogito*-комуникације (тзв. универзално демократско мњење) – путем ког сама философија постаје уроњена у глобални омотач – тј. прећутно или не – слушкиња такве слике света данашњице. Они пишу: „Ако се философија ретериторијализује на појму, садашњи облик демократске државе, као ни *cogito*-комуникације (још сумњивији од *cogito*-а рефлексije) не пружају јој погодне услове. Нама не недостаје комуникација, напротив, имамо је и одвише, недостаје нам стварање. Недостаје нам отпор постојећем.” (Жил Делез и Феликс Гатари, *Шта је филозофија?*, 138). Поред појмовног лика који се неизречито конституише из изворног догађаја самосвести – који је у вези са аутентизацијом, на делу су исто тако и неизречити појмовни ликови путем којих се говори о видовима неодговарања на искуство фактичности; тј. указује на неаутентичност таквог вида постављања према себи и свету; као и на механизме подлагања тоталном конформирању.

постојања. (Тим „првим нивоом” се претежно бавимо у другом делу рада). Други ниво тиче се повесно условљеног кризног код човека (присутно у искуству фактичности – које код човека производи радикални дисконтинуитет са дотадашњим бивањем, који се најпре показује као „непревладив”). Ово повесно условљено искуство увек баца ново светло на човека, „приморава” на изналагање из оног дела нас који, пре него је повесно „начет” није могао/морао бити укључен у наше (само)разумевање. Утолико је оно повесно увек спрегнуто са оним егзистенцијалноонтолошким – које нам није прозирно у целини већ постаје поново прозируће по оном повесно „начетом”. За оба ова нивоа се може рећи да јесу плодотворна за човеково самоизналажење саобразно ономе што јесте, иако се други најпре показује као да то није (он то може бити – тек када имамо у виду први ниво, чију природу пресудно настојимо да расветлимо). (Тим „другим нивоом” се претежно бавимо у првом и трећем делу рада). Трећи ниво кризног проистиче из наслањања тоталитаризујућег дејства глобалне суперструктуре на повесно условљено кризно код човека (које се тим путем нормализује и којим се „управља” зарад подређивања човека глобалним околностима). Такво дејство колонизује до крајности људску унутрашњост и радикализује кризу човека. Она се додатно продубљује и потпирује са „императивима” нашег времена. Придају јој се значења која су искључиво везана за визуру владајућих мњења сходно којима се наша захваћеност кризом схвата кроз призму наше недовољне адекватности „налозима” савремености, која се мора „лечити” зарад постајања „адекватним”. Тим путем се она и пацификује, анестезира и изнова подређује глобалним околностима.

Кризно зато постаје „ресурс” који се експлоатише као и сваки други ресурс – чија експлоатација доприноси људском потчињавању и умањивању; одвајању човека од свог повесноонтолошког положаја у свету (кризног на том нивоу), те тиме и од својих омогућености. Због тога ћемо темељним расветљавањем улоге првог и другог нивоа кризног у човековом животу настојати да прекинемо зачарани круг који се успоставља онда када се они подреде трећем нивоу. Будући да тај вид подређености доприноси томе да остајемо „заточени” у својој епохи и да немамо способност да рефлектујемо своју ситуацију. Како тоталитарно дејство глобалног омотача, које потчињава људску унутрашњост,

изнова производи потребу за „третирањем” кризе човека – испоставља се, да се тим путем тескоба потчињености тоталитарности „зацељује” оним што треба да обнови дејство тоталитарности. То ствара зачарани круг, стање безизлаза. (Тиме се претежно бавимо у првом и четвртом делу рада).

Највећу пажњу посвећујемо првом нивоу кризног (по изворном догађају самосвести) који је егзистенцијалноонтолошке природе. Он је од пресудног значаја и зато што тек сходно њему на други ниво кризног (у искуству фактичности) и имамо како да одговарамо. На основу њега продубљујемо разматрање повесноонтолошког аспекта кризе човека. Због тога искуство фактичности схватамо као „императив” за човека, не разматрамо само „огледање” човека из таквог стања света. Тај вид императива разлажемо на различите сегменте које он са собом носи и у односу на њих расветљавамо круцијалне моменте за преузимање такве човекове ситуације. Преиспитујемо политични значај односа између приватног и јавног, између (ре)конституције идентитета и самосвести, између приче и форми (само)разумевања, између умно-рефлексивног и телесно-афективног момента човековог бића, између процеса одлучивања и способности оријентисања, између побуне и деловања, између уобразиље и трансценденталног хоризонта и друго.

У том контексту питаћемо се о ономе што у *Анти-Едипу* Делез са Гатаријем (Félix Guattari) износи као основни проблем политичке философије (алудирајући на Спинозу [Baruch de Spinoza]): „Зашто се људи боре за своје ропство као да је у питању њихов спас?”.¹⁴ Унутар тога се не крећемо као кроз критику која има моралистички призив, у виду – „други људи”; већ то посматрамо као подстицај за извођење схватања о оним димензијама нас које леже испод тога. Оне димензије нас које леже испод тога не разумевамо као некакве „подсвесне пориве и сл.” (што спада у домен психологије/психоанализе), али ни су социјалном смислу (који ставља нагласак на друштвену условљеност) – већ у егзистенцијалноонтолошком смислу који схватамо као даљи и дубљи од њих (Делезов израз); то јест као инхерентан нама као људима у свету. Он није тек тако арбитарно постављен на чист терен већ управо јесте у вези са једним видом развезивања и разгртања нас самих из оних домена који узимају маха увезивањем

¹⁴ Жил Делез и Феликс Гатари, *Анти-Едип*, стр. 25.

за плиће и ниже него што нам је омогућено као људима у свету. Тим путем расклапамо човека на – за њега одређујуће моменте у његовом бићу сходно његовој смештености у свет – да бисмо их поново саставили. То поновно састављање треба да открије на који начин он бива увучен у процесе савремености тако да га потчињавају себи. Да осветли начин на који ми јесмо преузимајући из ситуације човека у свету и ситуације самог света која се ломи преко појединачног човека. Исто тако, тим путем настојимо да „ослободимо” људску унутрашњост од тоталитарног дејства глобалног омотача који путем ње досеже своје „употпуњење” – онда када она постаје његов неупитни носилац. Како је ослободити „од” таквог дејства јесте у неодвојивој вези са питањем „одакле, према чему, за шта?” је ослободити.¹⁵ О томе ћемо обилазним путевима говорити у највећем делу рада.

На основу такве поставке у (пред)закључним разматрањима наше време ћемо ситуирати на размеђи између доба без имена и доба прелаза. Њега не посматрамо као време које је уследило *после* познепостмодерности, као хронолошки гледано (нити човека нашег времена као референтну тачку за осврт на прошло) – већ тим путем настојимо да унесемо хоризонт сагледавања времена у ком живимо у односу на оно што ће пресудно бити обележено односом према долазећем времену будући да ће њега предодредити и све више предодређивати будућност, која је већ трасирана, која је са једне стране „отргнута” из наших руку (поприродњењем потхрањивања глобалног омотача); али, пресудно, будући да је тако, настојимо да ставимо нагласак на то да саме силе долазећег времена нису само оно трасирано као унапред извесно – него да оне придолазе ка нама *и* из „омотача над омотачем” – да су оне те које измештају позицију стављености нас – у сами глобални омотач – да је тек из те измештености реч о томе – одакле јесмо одговарајући из свог удела за судбину човека у свету; односно постајући из онога што се са нама уноси у свет. Тим путем настојимо да повратимо димензију временитости која отвара простор за другачије обликовање садашњости из

¹⁵ Ниче изричито указује на значај питања слободe као слободe „према чему”. Он пише: „Кажеш да си слободан, хоћу да чујем твоју доминантну мисао, а не да си се извукао испод јарма... Слободан од чега? Као да се то тиче Заратустре! Али, нека ми твоје очи јасно кажу: слобода према чему?” (Фридрих Ниче, *Тако је говорио Заратустра*, стр. 117).

омогућености – односа према прошлом као према ономе што се за човека показало као могуће и према долазећем као обнављајућем за постајање из поново могућег путем човека.

2. ПРОБЛЕМАТИЗОВАЊЕ ПОЛОЖАЈА ЧОВЕКА У КОНСТЕЛАЦИЈИ ГЛОБАЛНИХ ОКОЛНОСТИ

2.1. Окоснице за проблематизовање савременог „третирања” кризе и људског тоталног конформирања

У нашем времену долази до тога да се стање кризе код човека и у свету препознаје као нормализовани, неисцрпиви ресурс који се да „третирати” наротивима који почивају на апсолутизацији одредница геленовске *глобалне суперструктуре*. Такви наротиви посредно доприносе натурализовању глобалних одредница као саморазумљивих и неумитних одредница читавог света и човека. У овом поглављу рада настојимо да осветлимо механизме на којим почива „принцип рада” неизречито свеприсутног метанаратива који именујемо као – *протетика за оријентацију*; метанаратива који је заједнички именоватељ свих наротива који апсолутизују одреднице глобалне суперструктуре (животностилских, идеолошки диференцирајућих, психосоматски исцелитељских, технолошко-потрошачких, едукативно-регретујућих, виртуално персоналних, медијски класификаторских, геополитичких и других). Тим путем настојимо да „размонтирамо” глобалну суперструктуру образовањем визуре за сагледавање *њених* одредница – које се посредно и неизречито установљају као саморазумљиве одреднице за општељудско унутарсветско бивање, мишљење, деловање. Како је тај процес узео маха толико да постаје тоталан, како те одреднице увелико „дејствују” као одреднице самог света и човека – то њихово неумитно дејство именујемо као *глобални омотач* око светског друштва. Тада „оваплоћење” глобалних одредница међу људима најнепосредније доприноси одржавању људске уроњености у глобални омотач као у свеобухватну датост. А уроњеност јесте на делу када се као

таква не препознаје него када глобалним идеологемама подупрте одреднице „диктирају” опхођење према себи и свету тако да оно почиње да важи као саморазумљивост, „нормалност”.

Стање кризе није само нешто споља у односу на човека, нешто о чему можемо да бирамо да ли бисмо да о томе бринемо или не, већ оно дубински прожима наше бивање. Управо вид далекосежног прожимања људског бивања кризом доприноси подложности човека да изнова буде „третиран” наративима који наводно треба да га одврате од искушавања стања кризе, да успоставе њено припитомљавање – а који је заправо (било намеравано или не) *узимају као „ресурс” за своје и њено ширење и обнављање*. Код кодификације наратива који узимају кризу за „ресурс” више није реч о „произвођењу потреба”, већ о произвођењу *проблема и решења*. Проблеми морају бити тачно толико означени да за њих постоји проверено решење које се нуди. Било да је реч о изгледу, телу или оделу, исхрани или здрављу, психолошком устројству и погодности за увек наново компоноване „светоназоре”, нашој неадекватности за пословну, пријатељску, љубавну, образовну, политичку, културну, технолошку, идентитетску или сваку другу потражњу – проблем се мора изнова лоцирати тако да упућује на неко „савесно решење” које треба да се прихвати како би посведочило нашу „*бригу за себе*”.

На примеру таквог вида императива „бриге за себе” који је једна од кључних карактеристика протетике за оријентацију савременог човека бива видљиво коришћење, употреба епимелејског става према себи за сврхе давања „ореола” конформизовању. Оно што је од Платона па све до философије егзистенције било у вези са бригом за самоуобличавање човека са становишта неосвешћених метаструктура (саобразно начелу оног што је непропадљиво и самоначелно – Добра, Бога) – протетиком за оријентацију бива функционализовано и усмеравано за упрезање нас у наше „(само)уобличавање” саобразно идеалима и мњењима „свеначелне диктатуре” глобалне суперструктуре. На том тону протетика за оријентацију – од философије, уметности, религије, али и свеколике људске повести (као са каквог „неупотребљивог” стоваришта) „отрже” и функционализује оно што би могло бити, ако не ангажујуће за расветљавање савремене ситуације, а оно бар сигурно подсећајуће да је људско

стремљење могло бити и другачије од данашењег. Тим путем она перманентно себе потхрањује и вишеструко доприноси освежавању глобалног омотача. Она *припитомљује*, „цеди сокове” оном што би у себи садржало мисаону оштрицу за разлучивање прошлог у односу на садашње, за разлучивање садашњег у односу на будуће, као путем човека можда и другачије могуће; док истовремено својим оперисањем „застарелим и неупотребљивим” настоји да „производи” угођај да се и даље осећамо као људи заокупљени нечим што је „више” од голог покораванја „диктату” данашњице. Истовремено, она ради на компензовању понижавајућег угођаја функционализације појединца, „благовремено” нас подсећа да прихватимо њену „брижност за нас” као меродаван начин извођења „бриге за себе”.

2.2. Човек као (стилизовани) корисник света

У таквом савременом контексту стање кризе постаје ресурс за ткање све фантастичнијих наратива о начинима на који се човек унутар света током свог живота може опходити као његов *корисник*. Указујемо на кориснички однос према свету, будући да није реч само о произвођењу потрошача, конзументу (роба и услуга) већ о кориснику. Логика корисника заснована је на томе да се за што мање средстава, уложеног труда и времена што више добије. Корисник је зато увек усмерен ка циљу који се „прибавља”. Тај се образац корисничког односа пресликава на све животне сегменте и обликује међуљудске односе и наш однос према себи и свету. Било да је реч о набавци у супермаркету, опреми за скијање, услугама културних, образовних институција – ми са „ове стране” треба да узмемо алатке које треба да нам омогуће да се користимо „адекватним” услугама. Проблем тога односа лежи и у томе што се као саморазумљиво узима то да за све наше „кретње” и „смерања” постоје већ установљени путокази на основу којих они треба да се изведу. Тако *затворена логика опција и одабира* доприноси томе да се наше постојање унапред подреди и устроји тако да на њих „належе”. Будући да оно као такво никада не може до краја да „налегне” унутар света (да се кризно тим путем једном за свагда разреши), нове опције и одабири се увек изнова нуде и

користе како би се ово „неналегање” изнова подредило актуалним приликама. Због тога се морамо устројити као флексибилни, *како би свако изнова подметнуто „ново” могло да послужи брисању сваке кочнице у виду неке „непожељне упитаности” о било чему што је било.*

Поред тога, наше време, прибавља кориснику и *глазуру, стилизацију за кориснички однос према свету.* Корисник није нужно „економичан”, већ је и фантазмагоричан – односно, онај који је у прилици да „има више средстава, труда и времена” – може да претендује на циљ са „узвишеном” вредношћу. Корисник мора много да ради да би себи омогућио да „учествује” у игри и он треба да стално постаје све захтевнији по питању услуга.¹⁶ Унутар таквог контекста култура почиње да служи пресвлачењу и естетизацији наших базичних инстиката, односно „култивацији организма”. То подупире додатну конфузију будући да „култивисаност” постаје декор корисништву. Декор који треба да учини да се осећамо „узвишеним и освешћеним” и да са нас скине призив обичног корисништва. Можемо рећи да култивисани организам има свог претечу у културном филистарству¹⁷. Таква веза нам је од значаја будући да нас пориви

¹⁶ У књизи *Продаја побуњеника – зашто култура не може да се закочи* Џозеф Хит (Joseph Heat) и Едрју Потер (Andrew Potter) у поглављу „Статус и кул-статус” пишу: „Како другачије објаснити чињеницу да је флаширана вода скупља од бензина? Или да фенси ресторани уводе 'сомелијере за воду' који препоручују различите брендове флаширане воде који ће ићи уз различита јела вашег obroка?” (Џозеф Хит и Ендрју Потер, *Продаја побуњеника – зашто култура не може да се закочи*, стр. 204).

¹⁷ Хана Арент се позива на филистарство као на „менталитет који је о свему просуђувао кроз призму непосредне корисности и 'материјалних вредности' те се стога није обазирао на бескорисне предмете, нити имао занимања за оно што је уграђено у културу и уметност”. (Hannah Arendt, *Between Past and Future: Six Exercises in the Political Thought*, стр. 201). На том трагу она „културно филистарство” доводи у везу са: „[e]вропском средњом класом која се, стекавши неопходно богатство и лежерност нашла у инфериорној позицији због презира аристократије према вулгарности пуког прављења новца; због чега се нашла у борби са њом. У овој борби за друштвене позиције култура је почела да игра огромну улогу као једно од оружја, ако не и најпогодније оружје, за социјални успон и 'уздицање' из нижих региона, где је наводно лоцирана реалност, у више нереалне регионе, где су лепота и дух наводно код куће.” (исто, стр. 203). У истом одељку додаје: „Другим речима, културни објекти су прво били презрени као бескорисни од стране филистра, док их се културни филистар није дочепао као валуте којом се могла купити виша позиција у друштву или стекао виши степен самопоштовања – тј. виши него што је по његовом

културног филистарства наводе на раскривање култивисаног организма. Наиме, онда када се схватило да су артефакти који се дају репродуковати кроз производњу непривлачни као исувише профани и оличење одраза тежње за пуким средствима, требало им је додати димензију која би их издигла из сфере профаног у сферу „узвишеног” како би корисник добио другостепени „ужитак” путем ког је могао да „култивише” себе као вредног на онај начин на који би оно што му, заправо, „одмерава” вредност било еуфемизовано. Тим путем човеку бива на первертиран начин перманентно „сервирана” компензација за губитак егзистенцијално-космичке димензије узвишености до које долази услед процеса секуларизовања. Некад „бесплатну” димензију, са нашим временом, он мора да „заслужи, заради”, јер тек као такав може да има приступницу „брижним службама” које би се свом снагом упрегле да га обасјавају узвишеношћу, које би му олакшале да позномодерно-постмодерни реликт „лоше савести” човека буде сублимисан. За „култивисани организам” реликти прошлости постају фетиш, припитомљани „авети”. Могло би се рећи да такав вид односа и јесте радикализација оног што је Ниче замерао модерном човеку, указујући да модерни Европљанин „нема ништа своје”, да његова култура почива на похрањивању, да би њега Хелен назвао „променљивом енциклопедијом”.¹⁸ Ипак, вид модернистичког похрањивања допринео је томе да бар имамо прилику за одношење спрам онога што је тим путем бар фактички „конзервирано”. Остаје питање – одакле томе да приђемо? Када се оно увуче у логику човека као корисника света – постаје „усисано”, припитомљено и обесмишљено (губи делујући смисао међу нама). Постаје ништа више битно од онога што нам на пример уз услугу са „ореолом узвишеног” нуди и једна пекара: „За животни стил људи који бирају добре доживљаје и воде рачуна о себи”.*

Будући да тим путем све више бива брисана разлика између стилизовањем уздигнутих профаних артефаката и оних који су оличење духа, читавог

мишљењу заслужио по природи или по рођењу.” (исто, стр. 204). Поред тога она запажа: „[и] даље је отворено питање да ли је теже открити велике ауторе прошлости без помоћи икакве традиције или их спасити да не буду опљачкане од стране образовног филистарства.” (исто, стр. 204).

¹⁸ Фридрих Ниче, *О користи и штети историје за живот*, стр. 39.

* Цитат преписан са летка који једна пекара нуди.

наслеђеног света, култивисани организам све мање распознаје ту разлику, јер му је све угодније да увлачи ово друго у логику првог. Тим путем предупредује да ово друго доведе у питање њега и његову лагодност. Та тенденција би се могла препознати и као „*питомо*” *варварство*. Односно, тихо сатирање препознавања делујуће димензије онога што је у (наслеђени) свет уграђено као плод духа и препознавања његовог дејства код човека уопште. Тако су наративи корисништва уградили у себе „високо развијене естетске и метафизичке” домете¹⁹ и стилизовали кориснички однос према свету – свету који треба да „ради” за нас, да постане функција и продужетак наших потреба и стремљења, *док у свом опхођењу и чињењу човек престаје да сагледава своје учинке у односу на свет који је наследио, у којем живи и који ће иза њега остати.*

Путем перманентне полуге за стилизацију и престилизацију корисништва створена је разубуђена покретна трака за реконформирања која нуди сами „неконформизам”, односно, непрегледне протезе за „посебност”. Оно што је направило подлогу за ово проистиче управо из (пост)модерног покретања „неуморне потраге за неконформизмом која се изводила кроз кул/некул поделу”²⁰, која се *прелила на све сфере, сегменте света живота*. Будући да се то шта „јесте

¹⁹ Делез са Гатаријем запажа: „Симулакрум, симулација једног пакета резанаца постаје прави појам, а презентатор – излагач производа, робе или уметничког дела, постаје филозоф, појмовни лик или уметник...” (Жил Делез и Феликс Гатари, *Шта је филозофија?*, стр. 16).

²⁰ У вези са „утркивањем за досезање свог кул статуса” који треба да нас легитимише као оне који то јесу путем прављења дистинкције у односу на друге, да би се изградила „своја необична вредност” Џозеф Хит и Ендрју Потер пишу: „Као сва позициона добра, бити кул добија свој статус у поређењу са другима (...) за разлику од традиционалних статусних хијерархија, које наглашавају континуитет кроз време, кул чини неуморна потрага за неконформизмом. Као што је Џеф Рајс (Jeff Rice), теоретичар културе, рекао: 'кул је универзални став индивидуалности, где се подразумева да бити појединац не значи бити оно што ви желите да будете, независно од тога шта други људи раде, већ пре радити оно што други људи не раде. Кул особа је она која је себе намерно поставила насупрот друштвеним масама!’” (Џозеф Хит и Ендрју Потер, *Продаја побуњеника – Зашто култура не може да се закочи*, стр. 184). У истој књизи: „Или/или природа кул ствари даје им њихову моћ, а пораст појма кул као централног статусног система контракултуре не представља ништа мање од друштвеног тријумфа логике средње школе.”; Исто: „[к]акав год је револуционарни потенцијал изронио из ‘60-их година, систем који се упорно одупирао фундаменталним променама је постепено из њега цедио његову субверзивну енергију. Кул остаје као носталгична фасада радикализма ‘60-их.” (исто, стр. 191).

кул” – по питању животног стила, схватања, тенденција у уметности, теоријских, политичких оријентација, идеолошких диференцијација, психосоматски исцелитељских помагала итд. мењало и перманентно мења, изнова пласира, хитаће да се то „ухвати” *заправо постаје проверени рецепт за бивање на „правом путу”, провереном, дозвољеном колосеку за бивање „испред времена”, на колосеку за реконформирање који себе уредно конфекцијски препакује као да нам долази из „будућности”*. Лов на „кул”, између осталог, важио је (и важи) и за *неисцрпан ресурс да нам по свим питањима света живота протетика понуди имплант за „посебност”, да се не бисмо помешали са „затуцаним” народом и „обичним” масама (са онима код којих Свет „не станује”)*.

2.3. Иницијација у свет корисништва као „космополитизација”

Хрљење ка импланту за „немешање” раскрива још једну потку на којој почива пресудна „упосленост” протетике за оријентацију. Потка за престилизацију корисничког односа према свету се наслања на петљу која је установљена са императивом развијања „неразвијених” народа од стране „развијених”, императивом идеологије развоја која се обнавља убрзо после Другог светског рата. Са идеологијом развоја (будући да није више разум тај путем ког се повезујемо – као у периоду просветитељства) се као универзалан, објективан и непристрасан намеће искључиво економски прорачун – односно, расположивост ресурса; то јест наместо повезивања људи на разуму, долази до повезивања живог света сходно његовој „ресурсности”. За сврхе што егзактнијег одмеравања „вредности” међу живим створењима долази до „оптимизације” наслеђеног света живота, човека и саме Земље, „свлачења додаташњих обележја људи, средина, народа”, зарад унификовања света на одреднице за мерење „развоја”, за одмеравање „вредности” свега што постоји. Тим путем се читав свет живота и сам човек све више чинио подложним да као унификована сировина буде увлачен у процес перманентног конфекцијског пресвлачења као у „царство разноврсности и слободе”. У контексту те реадaptације идеје прогреса коју је модерност баштинила, може се рећи да, ако је метанаратив модерности служио увозу идеје

човека са великим Ч, онда је метанаратив у виду протетике за оријентацију радио као полуга за прокрчивање светског „терена” за чињење саморазумљивим идеологема које су доприносиле установљавању одредница за људско урањање у глобални омотач кроз процес „иницијације” у свет корисништва.

Зарад уласка у „царство разноврсности и слободе” народност и циљани народи постају „пластична грађа податна обликовању” кроз калуп глобалних одредница²¹. Такав „третман” народности и народа је са собом вукао предразумевање да је људска унутрашњост празна шупљина за утискивање наметаних одредница, податна да постане подупирућа за те исте одреднице. Оживљавање апсолутизовања глобалних одредница као унутарсветски детерминишућих најнепосредније се производи са издвајањем апстрактног појединца којем се додељује, оно што је Жил Делез препознао као – „*cogito комуникације*”²². Њему се *cogito*-комуникације додељује као становнику читавог света, саме Земље у име кодификације ојезичења боравка у свету који почива на апсолутизовању глобалних одредница. Тај момент је од значаја зато што се управо путем њега врши пренатурализовање доживљаја света, што се путем њега из процеса „однарођења народа” однос човек–језик, те тиме и човек–свет кодификује новим глобалним одредницама²³. Апстрактни појединац добија све

²¹ Тај исказ изводимо аналогно исказу Часлава Копривице из књиге *Философија ангажовања*: „Логори истребљења најбољи су доказ болшевичко-нацистичке вјере у могућност стварања 'човјека другачијег кова', 'новога човјека', доказ антихуманог увјерења – које је, међутим, директна последица управо хуманизма – да је људскост пластична грађа податна обликовању – приређивањем спољних, у овом случају логорских околности (подвукла Н.М).” (Часлав Д. Копривица, *Философија ангажовања*, стр. 278, 279).

²² Жил Делез је са Гатаријем проблематизовао *cogito комуникације* у књизи *Шта је филозофија?*. У вези са тим, позивали су се на Мишела Битела (Michel Butel) и његову критику америчког модела „демократског мњења”. (Жил Делез и Феликс Гатари, *Шта је филозофија?*, стр. 137).

²³ О однарођењу народа говоримо у контексту у ком је Жил Делез са Феликсом Гатаријем писао у књизи *Хиљаду платоа*, позивајући се на Пола Вирилија (Paul Virilio). (Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Тисућу платоа – капитализам и схизофренија 2*, стр. 388). Делез је пресудно на томе радио и у контексту „спашавања саме филозофије” из „језичких игара”, отварања пута за њену детериторијализацију и ретериторијализацију. Филозофије која за њега није „дискурзивна формација” сводива на „комуникациону рационалност, универзалан демократски говор” (Жил Делез и Феликс Гатари, *Шта је филозофија?*, стр. 29). Тим путем су отварали простор за поновно

већу „гаранцију” да је становник читавог света, Земље што му се више ум „забрављује”²⁴ одредницама глобалне суперструктуре – односно што се више учини подложним да распознаје своје постојање, и постојање других из процеса перманентног пресвлачења; односно *cogito-комуникације* се показује као оперативно-оријентациони механизам за разврставање вредновања свега што постоји из процеса пресвлачења – а изван тога свет „не постоји”, или постоји као аномалија која још није себе регрутовала за распознавање постојања из процеса пресвлачења. Другим речима, разнoблично препакивани конформиста ће се „награђивати” и тако што ће бити „брендиран” и као „космополита”.

2.4. Стварност као подијум за регрутацију расподељиваних оријентација

У контексту „иницијације” у механизам распознавања из процеса пресвлачења протетика за оријентацију се „стара(ла)” и о томе да нас приреди за „бекство” из „неосвешћених светоназора”. Да би се било „део света” корисника морају се уградити „импланти” за „уздицање” из озлоглашених неосвешћених светоназора (који се приписује народу и обичним масама, структурама света које се, несвесно или свесно, опиру глобалној суперструктури; који док год негде обитавају, између осталог, „прете” да нас подсети да наслеђено ткиво света није до краја „третирано”). За те сврхе се агитаторству за имплементирање „освешћених” светоназора додељује просвећивачка рола у коју бива уграђено инструментализовано манипулисање знањем као постпросвећеним „освешћивањем”. Оно што је у томе погубно са тачке односа човек–свет, човек–језик јесте став на основу ког онај који агитује задобија статус „вредноватеља” ствари у свету, под претпоставком која укључује то да су други они који не

ојезичење језика из хоризонта подривања територијалности које домете мишљења држе заточеним унутар „универзалног” демократског мњења. На то њихово подривање се и надовезујемо обликовањем појма изворни догађај самосвести.

²⁴ Израз „забрављени ум” преузимамо из књиге *Анти-Едип* Делеза и Гатарија. Они се у другачијем контексту позивају на речи Роналда Лајинга (Ronald Laing) из књиге *Политика доживљаја* који тај израз користи имајући у виду просветитељство.

располажу меродавним начином гледања на ствари док год не прођу кроз „обуку” за гледање на ствари сходно кодификованом говору који у себи носи управо та агитација. Тек путем обуке подучен појединац, имплементирањем „освешћених” светоназора, добија статус неупитног браниоца управо тог вида „освешћености” као просвећености. Уграђивањем „меродавне протезе” за своју *бригу за свет* – он добија гаранцију да је на овај или онај начин „одбегао” из „неосвешћених светоназора”. Тако се он, кроз овај или онај идеолошки кодификовани говор, *неизричито „заветује” на „регрутацију” за стварност као за подијум за саме имплементирани оријентације*. Тада међу људима не стоји више свет као оно у чему се живело и пре нас – већ се механизам за распознавање из процеса пресвлачења гради на основу идентификовања корисничке опреме за конзумацију слике о себи и свету, „светоназора другог” *као једне од прерасподељиваних наративизованих понуда*.

Када, у пренесеном смислу, наместо мајеутике и херменеутике, наступи провала пролиферације протетике – долази до тога да, не само да наслеђено, затечено ткиво света „смета”, *већ и сама идеја о стварности света као онеме што нас неизричито обавија, што се као чисто могуће путем човека, и преко свих повесних мена „оваплоћује” са нама и међу нама, почиње да „смета” кориснику света*. Тада почиње да смета и само питање о стварном код човека из ког се сам човек распознаје као њен мислећи део. Почиње да смета све што „прети” да нас подсети на напетост између оног што настоји да се наметне као датост (апсолутизовање глобалних одредница) и дате датости, онога што не треба више да фигурише у међуљудском распознавању, већ на место чега треба да стане апсолутизација глобалних одредница испод вела „слободне” доктрине – „све је идеологија”.

Управо на трагу тога, тог вида подложности да се стварност саморазумљиво узима као кориснички подијум за наше одабине и оријентације, да се мислити како сама модерност утире пут за удаљавање стварности од човека као центра света. Наиме, идеологије које се појављују од модерног доба почињу да преовладавају у разумевању стварности, будући да се испоставило да човек, ставивши се у центар света, нема моћ да ствари „до краја” разуме. Сходно томе јавља се потреба да тумачење стварности заокружи на „вештачки”, готово

насиљан начин, што доводи до парадокса. Колико год је са модерношћу мишљење добило превагу над бићем, испоставило се то да тамо где ствари не могу бити до краја домишљене, он има потребу да их заокружи да оне за њега не би биле узнемирујуће, *односно има потребу да суспендује мишљење, да не дозволи да га узнемиравају питања која би се наметнула.*

Та тенденција се са протетичком логиком проблема и решења, опција и одабира доводи до саме крајности. Протетика за оријентацију апсолутизује глобалне одреднице када за корисника света „прерађује” саму стварност, за сврхе расподеле „светоназора” као „опреме за конзумацију слике о себи и свету”. На тај начин га сама стварност не доводи у питање када му се у саморазумевање усади да је она подијум за наше одабире, за оријентације са којима треба да кореспондира као за нас „прерађена”. Тим путем стварност повратно треба да постане неутрални кориснички подијум за демонстрације начина на који је она већ многоструко, многоблично прерађена *тако да нас не омета у коришћењу светом.* Ако стварност још однекуд „зјапи”, онда је то међу онима за које живљење није конформно, односно, где се она, још као каква непожељна твар, неуздигнута у „узвишени” кориснички корпус, приказује у свом „недовољно меродавном” руху које би требало по истом принципу „прерадити”. У том контексту се „коректност”, не само на политичком него и на сваком другом плану, појављује као оно што треба да омогући неометану прерасподелу светоназора *који су у том тренутку на „лагеру”,* који у себи носе стварност као прерађевину која пасује њима. Она доприноси да се неутрализује сама стварност и искључи хоризонт општења који претпоставља довођење у питање тога како стоје ствари у вези с оним што нас све погађа, „како стоје ствари у вези са нашом стварношћу”. Доприноси да се претензија на разлучивост „искључи” у име подметања да је реч о непоштовању „светоназора” другог, њихова увреда. Тим путем се оно што је најдостојније довођења у питање – то да је сама стварност кориснички подијум (једно од суштинских обележја асполутизовања глобалних одредница) – чини неподложним да се доведе у питање.

2.5. „Свет – несвет” – кривица, савест, прекор и „своја вредност”

Са становишта човека као корисника света, презентација предавача или презентација усисивача треба да функционишу по истом моделу. Они су алатке путем којих треба да прибавимо оно што нам треба. Оно што треба да нас легитимише као оне који нешто „вреде”. Може се рећи да ишчезавање хоризонта света са становишта онога што наслеђујемо и што иза нас остаје јесте последица издвајања апстрактног појединца као засебног и независног ентитета који у односу на свет има одређену „потражњу” за усавршавањем како би себе оспособио да у односу на постојећу потражњу прибави себи слику о себи и за друге као оном који нешто „вреди”²⁵. Појединац може да има неку „вредност” само у односу на то колико је способен да одговори на постојећу потражњу. У зависности од те „његове вредности”, он треба да буде у прилици да себи прибави адекватан кориснички препознатљив „идентитет” сразмеран његовој „вредности”. Онда када таква логика колонизује све сфере живота она важи за квазиоријентир (или дезоријентир) у односу на који треба да се изводи „смисао” нашег боравка у свету. Измештање људске „ресурсности” у апстрактног појединца додатно је допринело да се под велом појединачне независности у свету изгради кориснички однос према њему.

Тада се као саморазумљиво узима то да је „свет” тамо где је кориснички однос усавршен и где смо у прилици да имамо средства да се њиме служимо на „високо развијен” начин. Около тога је „несвет”, они који се нису довољно „снашли” да себе оспособе за такав вид „учешћа”. Тако матрица произвођења губитништва у односу на оно шта се стилизује као „добитништво” (средства за прибављање себи и другима слике о нама као о онима који нешто „вреде” и могу да буду ваљани корисници) је жилав механизам модификован у односу на различите социјално-географске локације путем ког се одвија „(само)надзирање и

²⁵ Тај се тренд односа успоставља и дословним означавањима. Тако на пример у извесним „кол центрима” изнад глава свих запослених се на електронској табли обнавља то колико је који радник понаособ успео да прода производа насумичним телефонским позивима. Систем означавања продаје запослених на табли није исписан као „твоја зарада”, већ као „твоја вредност”.

(само)кажњавање”. Он је жилав механизам баш зато што то треба да постајемо једни другима (они који једни друге надзиру и кажњавају) у свакодневним међуљудским односима – и изван хијерархијских структура, будући да губитништво, не само да са собом носи нашу неситуираност унутар „високо развијених корисничких” оквира живљења – већ „заслужује” и прекор.

Култивисани организми повратно производе фактичке организме – оне који су оличење „смртности”, јер нису довољно радили на томе да се „претплате” да буду уздигнути у „узвишеност” корисничким корпусом. Фактички организми нису себи обезбедили довољно опреме да своју смртност и пропадљивост „меродавно” сакривају од себе и света, да корисничком опремом прикривају свој „сировински састав”. Они немају како да прикривају *то* да су људи за глобалну суперструктуру, укључујући и оне који имају како то да прикрију – сировина за обраду. Да су људи „сврсисходни” тек као сировина подложна да буде обрађивана, прерађивана, пакована и препакивана као још један производ за полицу, „погодан за глобалну дистрибуцију” – искористиви док им не истекне „рок трајања”.

У таквом свету болестан и дезоријентисан појединац јесте такав не зато што је свет све загађенији и замршенији, због преупрегнутости појединца која доводи до психо-физичке неуравнотежености – већ зато што није одговоран за своје здравље и успешност. Он у свеопштој лабораторији природе која се налази на полицама и међу другим услужним делатностима за „сервирање природе” није стекао довољно способности да себи приушти то да одсуство кисеоника и смисла компензује куповином флашице најновијег препарата за очување себе и најновије декоративне технике за угодан живот. Однос према „природи” као нечему другачијем од „људства” гради се као однос према угодној позадини за фотографију, туристичку дестинацију и као однос према производу на полици и према разноврсним услужним делатностима путем којих нам се она „сервира”. Прво је требало све зашећерити, замастити, гумирати, загадити, бетонирати и сл. да би накнадно одшећеривање, одмашћивање, одгумирање, одзагађивање, цеђење ресурса „природе” послужило претварању „произведених” корисника у „савесне” грађане. Тада је за „савесност” потребна своја „узвишенија” вредност – у виду прилике за приредивост природе као ствари „ексклузивитета”, прилике за своју

привилегованост на „кисеоник”. Непрестано произвођење кривице те врсте постаје повод да се сервирају понуде за „отклањање осећања кривице”. Тако се и на „савесној” чоколади без шећера, највећим словима, већим и од марке самог „бренда” може наћи натпис *NO GUILT* („БЕЗ КРИВИЦЕ”).

На примеру баратања кривицом, савешћу и прекором, која је још једна одлика протетике за оријентацију, бива видљиво извртање тих хришћанских тековина зарад стављања „ореола” пословној упрегнутости апстрактног појединца. Тим путем долази да „бригу за спасење” мења „брига за сналажење”. Сама представа о свим другим облицима заједничког јењава пред налетом службовања радним (корпоративним) колективитетима који треба да постану замена за припадност народу, политичкој заједници, али и свим другим облицима заједничког. Они у себе треба да уграде и интервентне службе које су задужене за „бригу о” последицама губитка свега онога што се у самом свету и у једној политичкој заједници, народности тим видом функционализације од крајње изолованог појединца и одузима. Другим речима, брига о лечењу тих последица треба да буде ствар корпоративног „савесног пословања” и „бриге за човека” кроз психолошка саветовалиштва, тимски оријентисано деловање, учење манирима за „високо развијено” коришћење светом. Она се изводи кроз охрабривање наше претензије на „узвишеност”, „душевне терапије”, просторе за физичке активности и мноштво других активности, које служе као другостепена реакција на посиромашавање света живота под дејством превредновања „пословног живота”. Тада се заправо, све оно што се из света живота мало по мало исисавало у име превредновања „пословног живота”, саобразно логици овог другог, банализује и упреже за сврхе „благотворног” подношења свог положаја на радном месту и „задуживања” на лојалност – на „узвраћање бриге”.

На тај начин савест и задуженост бивају потиснуте као видови цивилизацијских, конститутивних моралних категорија за човека, политичку заједницу, сам народ, свет, друштво, међуљудске односе – односно *не задужују ни пред чим и ни пред ким – сем пред оним за шта постају функционализоване*. Тако се у савременом човеку производи „савест” тамо – где да би се он показао као „савестан” мора да изгради (само)прекор према свом потенцијалном губитништву и губитништву других – односно прекор према ономе ко није довољно радио на

томе да се уподоби постојећим приликама. Тотална интројекција кривице *те врсте* је оно што човека чини подложним да буде меродавно приређиван за данашњи свет. Стање кризе зато, будући да нас све погађа, треба да прихватимо као „нормалност”, а наративе за исцељивање кризе као меродавна, непрегледна, благотворна решења. Наративе који, будући да брину о нама по питању сваког сегмента нашег живота – *немогуће је да не пронађемо неко решење за себе*. Када се тако поставе ствари, човек нема више о чему да се пита, већ треба да се исцељује путем решења која му се нуде. Он има „право/привилегију/благодат” да их одабере. Путем разноврсности одабира има прилику да конзумира своју „слободу као слободу да се домогне средстава да одабере”, и слику о себи као „слободном”.

На том трагу је тенденција да корисник „олакшава свој живот” по питањима свих његових сегмената, почела да се пресликава и на његова стремљења ка олакшавању „погледа у себе и свет”. По њега тада постаје „провереније” ако своје приређивање препусти удешаваоцима за своју унутрашњост, удешаваоцима за гледање на спољашњост, будући да наративи исцељења мисле о нама више него што и сами можемо да замислимо, будући да брже „иду у корак” са временом, наше, више није да се о томе питамо него да себи обезбедимо тај степен своје „вредности” сходно којој бисмо могли да им се „препустимо”.

Тако данашњи човек до крајности гурнут у себе као изолованог и приватног, добија понуде да међу другима буде „меродавно приређен” – да би тек као такав, имао гаранцију да је онај који уме „меродавно” да се користи светом. А фетишизација постигнућа као таквог треба да корелира и са страхом да се можемо показати као они који немају вредност. Страх да нам се са потенцијалним губитништвом може ускратити препознатљив кориснички „идентитет” треба да постане погонско гориво које покреће све већу претензију на учешће у корисништву. Путем тога треба изградити перфидни механизам који би се „увукао” у односе међу људима – да се не би требало много ни бунити око тога како стоје ствари јер је могуће да бисмо се тиме могли издати за оне који немају вредност. Тиме се сваки вид побуне имплицитно „приватизује” или „психологизује”. Ако се бунимо, мора да са нама нешто није у реду – у крајњој

линији „да се нисмо снашли”. Сем ако се нисмо „претплатили” на одређену оријентационо озваничену, „регрутујућу” за стварност као за подијум, побуњеничку струју – која, са једне стране, доказује да јесмо „вредни” пошто је то наш посао, што нас аболира од сумње у вези са немањем вредности у постојећој расподели обављања послова, али и „осигурава” представу о томе – да то што „пропагирамо” заиста и јесте побуна. Другим речима, аболира нас од могућих конотација у вези са тим да је то само један од послова у облику пропагандног заговорништва.

2.6. Инстинктивистичко ажурирање и губитак становишта

У таквом устројству света долази до регрутације апстрактних свемоћних, самодовољних појединаца, „слободних” и „независних” од свега што би им се могло наћи на путу – у „армију нарцистичких очајника” који, будући да им ипак требају неки „имагинарни колективи” постају фундаментално зависни од механизма награђивања којима их могу почастити они који су можда „прстом и очима присутни” док провирују кроз своју „кључаоницу”.

Џејсон Рид (Jason Read) разрађује констатацију Делеза и Гатарија из књиге *Анти-Едип* у вези са повезаношћу цинизма и лаковерности:

Делезова и Гатаријева подела афективног живота између цинизма и лаковерности бива осавремењена код Паола Вирна (Paolo Virno) који пише: 'То није случајно, дакле, да је најбесрамнији цинизам пропраћен необузданим сентиментализмом. Животна садржина емоција – искључена из инвентара искуства које је изнад свега искуство формализма и апстракције – потајно се враћа упрошћена и необрађена, толико арогантна колико је и инфантилна. Ништа није уобичајеније од масовномедијског техничара који после напорног дана на послу, одлази у филмове и плаче (...) Шта повезује цинизам и лаковерност, равнодушност и сентиментализам, јесте да су све пасивни афекти'.²⁶

У вези са тим, код феномена идентификованог као „интернет валидација” (стално бдење над техно-алаткама у ишчекивању да ли ће нешто што је од нас

²⁶ Jason Read, „The Affective Economy: Producing and Consuming Affects in Deleuze and Guattari”, стр. 113.

„потекло” у форми слике, коментара и сл. наићи на „свиђање”, што се може десити сваког тренутка и зато се мора бити „дежурна служба”) долази до још снажније тенденције робовања својој „очајности” која се показује сразмерано присутна колико и приложене представе о својој опремљености у беспрекорно стилизовану (физичку, друштвену, културну, освешћену и сл.) подешеност за савремени свет. Дакле – свемоћ, индиферентност, самозадовољност и високо стилизована подесност враћа нам се назад као очајничко инстинктивистичко ажурирање своје виртуелне персоналности која себи сме да дозволи то да има потребу за неким первертираним видом „блискости” са неким квази-колективитетима који су можда присутни „прстом и очима” иза своје кључаонице. То постаје још један вид процедуре – путем које би сваког тренутка могла бити установљена и верификована „наша вредност”. Апострофирање своје вредности све више подстиче „преувеличавање” слике о себи (и себи блиским) као онима који су успешни и „остварени”, вољени и прихваћени, дружељубиви и флексибилни, као „неговани” и задовољни, чак и као политички „освешћени” толико да не погреше по одређеним питањима како се не би окарактерисали као „неупућени” у то како треба гледати на ствари (са становишта оног што се сматра „напредним”, што се мења и због чега се мора бити флексибилан; односно, подложен модификацији). Друштвене мреже, између осталог, служе и као простор за подношење извештаја, полагање рачуна о томе – прилагање доказа о својој „остварености” на свим животним пољима. Да смо у крајњој линији успели да себи осигурамо то да нешто „вредимо” у констелацији „објективног прорачуна невидљиве руке”.

Наиме, израз „невидљива рука” је алузија на Адама Смита (Adam Smith) – с тим што овде не претпостављамо да је реч о самом тржишту, већ о уплетености: управљача, тржишта, технологије, медијских машина, пласирања новог и новог, наше интеракције, вештачке интелигенције и свега оног што је неидентификујуће али опет последични повратни плод људских руку који измиче и њима самима; али што нас у свом згушњавању као неумитни глобални омотач око саме Земље подвргава себи – као да је реч о природним, нормалним, узрочно-последичним, датим условима. Тако да та „невидљива рука” претендује да ради неумитно као нпр. „закон гравитације” будући да је Земља њоме запоседнута, њоме обмотана;

да то обмотавање служи препречивању да се свет, ми људи, видимо даље него што нас омотач прикива, да гледамо тако да су сви путеви већ утрти и непрестано се утиру за нас да би нам се држао повез преко очију, уста, ушију, носа и коже. Ако је о утирању нових реч; онда је само реч о смеру да се тај омотач заталаса, поново напаја и оснажи.

Треба да нам се непрестано производи утисак да ми као људска бића *се не рађамо на Земљи као на ономе на чему се живело, нити упадамо у свет у ком се живело и пре нас, него за то како је он(а) запоседнут(а)*. Тако да све треба подредити раду у корист потврђивања њега самог – односно, у корист пружања илузије о томе да су „ствари на свом месту”; тако да се човек прозива да се међу њих некако углави како не би, не хватајући се под заштиту омотача невидљиве руке, остао „покошен”. Такав привид не служи да ствара веру у „случај”; напротив, он настоји да ствара веру у *непостојање случаја* (случај је слабост за омотач јер он мора да дејствује као неумитност због чега себе непрестано освежава – у шта човек обликован као корисник има своју улогу) – тако да је реч о, до те мере уходаном току њеног дејства – да само наша „неадекватност” њу доводи у питање. Због тога би се оно што би је компромитовало морало усвојити као управо и искључиво „наш недостатак”. Произвођење осећања о нашој увек потенцијалној неадекватности, произвођење бојазни у вези са меродавношћу наше приређености – постаје подстицај за свеприсутнију потребу да се путем техно-алатке „самопреиспитивање” сведе на ажурирање. У том смислу инстинктивистичким ажурирањем, техно-алатка, увезана у нашу (виртуалну) персоналност, сраста уз нас до оне мере до које се узима као незаобилазни медијум за имање односа према себи *који је сведен на ажурирање*.

Нормализовање инстинктивистичке сведености односа према себи на однос према себи путем техно-алатке, на „(само)ажурирање” – доприноси томе да сам људски мозак све више постаје „апсорбован” из ње и као огољени орган поробљаван телесним течностима које трагају за новим надражајем са таласања површине глобалног напајања (глобалног омотача). То човека чини подеснијим за нивелисање свести које се одвија под силом „свепродирећег” дејствовања глобалног омотача, онда када његов мозак на физиолошкој равни постане пуки,

огољени орган податан за располагање, податан за „третирање” његових телесних течности.

Парадоксално, поред све доступности највећих тековина људског духа на интернету и непрестаног обнављања „нових и нових увида”, различитих гледања на актуелна дешавања – пуко препуштање глобалним токовима и увезаност појединца у технологије доприноси томе да у највећој мери хоризонт савременог човека у односу према себи и свету постаје сужен. Како је до тога дошло? Убрзаност темпа живљења у корелацији са све већом изложеношћу оног што се пласира као „ново” је учинило да наша пажња постане радикално привремена, да „скаче” са једног на друго толико да се буде у „току са дешавањима” (на било ком плану). У поређењу са шароликом и увек новом продукцијом робе, вести, услуга, „креативних” садржина, „сирова” стварност постаје једнолична, празна, „досадна” и помало узнемирујућа без пропратних технолошких алатки путем којих се одвија наше пасивно-привидно „учешће у перманентном ажурирању онога што путем екрана наносе глобални токови”. У таквом темпу све се појављује као подједнако „важно” и „бори се за нашу пажњу”, да би ишчезло и постало подједнако неважно наспрам оног што ће тек доћи док не буде замењено другим и другачијим (што би се могло, а „не би смело пропустити”). На екранима преко виртуалних профила подједнак простор може једна за другом остварити информација са сликом да негде падају бомбе, шта је и где ваш комшија тог дана јео, какви су услови рада у одређеној фабрици, како изгледа огрлица за нечијег кућног љубимца, ко је убијен а ко силован, како су вам се колеге са посла средиле за свадбу, нови музички спот, позив да потпишете петицију против иселења породице из своје куће због наплате комуналног дуга, рат уживо у служби мира и најновија дестинација која се „не сме” пропустити... И пропратни материјал о томе ко шта има да каже о том изгледу, јелу, љубимцу, убиству и силовању или бомбама, инвеститорима, споту, породици, рату или миру, дестинацији или шта је коме у том тренутку пало на памет у вези са тим или нечим што нема никакве везе са тим јер се десило нешто ново још горе, још забавније, још грозније, још небитније, или још битније.

Како због органичног капацитета људског ума да „обради” оно што се увлачи у његове мисли, ограниченог капацитета за задовољство, саосећање, могућности да реагује, човек постаје савладан свиме што га засипа и он губи

сопствену, поједностављено речено, „стајну тачку” у односу на ствари – „стајну тачку” која му је неопходна да разлучује битно од небитног, како би могао да успоставља однос према себи и стварима у зависности од извршених концептуалних разлучивања. Тако људско реаговање на дешавања и ствари око њега постаје зависно од наилазећих непредвидивих „таласа” који стварају привид тога да смо „преокупирани светом”, а заправо постајемо све више само „корисници и гласноговорници” који више на ствари реагују *прстом* (којим се „скролује екран”) и *очима* којима се „прати” оно што се ставља на увид у зависности од темпа повлачења прста. Са приликом на коментар (или други облик општења) који би нам први на памет пао у зависности од актуелне тематике (будући да оно за шта би нам требало времена да се замислимо и одредимо се према томе – више није у центру пажње и више ником није занимљиво, постало је застарело те неће ни наићи на било какву пажњу). Зато се реаговања на непредвидиве таласе одвијају на континууму између пренаглашене еуфорије и подршке и мржњом прожете кивности и осуде. У таквом контексту је све постало подложно томе да буде „увучено у јавност” јер нам је доступно да „пласирамо” шта нам је кад воља – и све је постало подложно увлачењу у „приватност” јер имамо „право” да „јавно саопштимо” нешто што је у рангу коментара на путу од кухиње до тоалета и свој „заклон” напрема екрана и моћ располагања оним што је пред нама, односно избор да ли бисмо нешто да (пре)видимо или не. Тада је и гласноговорничка наводна „(хипер)активност” обликована његовом корисничком пасивношћу, која се очитује – било као упрезање рецептуре за гледање на ствари која се да наново применити како би за њу прерађена стварност афирмисала ту саму рецептуру, било као оспољавање подршке и еуфорије, односно мржње и осуде.

2.7. „Све је идеологија” и они који „говоре као оруђа”

Тако је глобални омотач у себе уградио хоризонт вечности, и „овоземаљског раја”, док друштвена, културна, образовна, техно-политичка јавност унутар њега бива увучена у трговински образац. Превласти и цветање све

„алтернативнијих” идеологија уз пропратне стилове живљења управо и почињу да служе томе да се супарништво све више умножи како би нас у недостатку могућности споразумевања додатно збунило и дезоријентисало. Ако хоћемо да „мислимо” у савременом свету и за то има улазница: „све је идеологија (или постоје само идеологије)”. Тако успостављени „негативни објективизам” потпомаже да „хоризонт универзалности” буде уграђен у подијум за неспоразумевање, а трговински образац, односно конкуренција између супротстављених идеолошких наратива, запоседну сферу јавног у најширем смислу те речи (од медијског до унутар-институционалног, међуљудског начина општења, али и повратног подређивања тумачења наслеђеног света идеолошким матрицама) – да обнавља и цементира глобални омотач.

У случају савременог света, више није реч о томе да не говоримо истим језиком (у смислу народности/националности), већ да живимо у гледањима на ствари која искључују једна друге и постају некомуникабилна, као да и нека заједничка подлога која нас неминовно обавија као људе у свету и која пресудно обележава наше искусивање, искорачивање међу другима не постоји. Када се за саморазумљиво узме то да подлога која нас обавија као људе у свету и која обележава наше искусивање и иступање међу другима не постоји (која сеже даље од натурализованог глобалног омотача) – онда њу замењује стварност као подијум, кориснички подијум на ком је за све наше оријентације она прерађена да ради сходно њима. „На њој” се треба прихватити оруђа за општење по принципу прерасподељених идеолошких матрица тако да сам подијум бива тај који као „неутрализован” диктира дomete и исходе сваког општења. На подијуму се успоставља владавина наратива који су већ опремљени тако да наилазе на степен препознавања, међу којима неутрализовани подијум даје „слободу” да свако „узме идеологијама прерађену стварност за себе” и да барата њима, да успостави облик „општења” који у себи садржи премису „ко тебе идеологијом, ти њега идеологијом”. Та логика по себи сужава простор за мисао и деловање – за усмеравање постојећег из оног што се у њега умеће деловањем, и потпомаже „усисавање”, пренебрегавање, одбацивање и пљачкање заједничког тла од неутрализованог подијума да би се „нама вратила” логика „утркивања” да се приграби што више „присталица” односно „практиканата” одређеног светоназора

– где ми постајемо марионете на тој позорници која нам унапред додељује посве предвидиву „драмску ролу”.²⁷

Ако је модерност увела „тренд сумње” заједно са „објективизмом” – пост-просвећеност уводи то да је дозвољено „посумњати у све сем у своју сумњу”. Правило које треба да разгради свако тло и преокрене га са становишта – „несумњивости” будући да „несумњање у своју сумњу” постаје правило несумњања, односно не-мишљења. Тако оно што нам остаје више није ствар споразумевања – већ конкуренције различитих гледања која унапред јесу индиферентна једна у односу на друге – али и антагонизујућа. Што наизглед јесте парадоксално али у томе и јесте кључни привид слободе. Зашто? *Зато што је за сусретање неопходно сучељавање – а ако је свако сусретање унапред „искључено” онда је на делу конкуритивна антагонизација која унапред претпоставља индиферентност будући да је сусретање већ искључено.*

Под ореолом „критичког мишљења” свако треба да добије „образац” на основу ког се самим нападањем по већ установљеном моделу демонстрира то да „мислимо” – при чему се мишљење заправо унапред изједначава са мњењем, а предмет критике је оно што је унапред дисквалификовано; као што други талас увођења кованице „креативно мишљење” треба да усиса непредвидивост онога што би се стварањем уметнуло као разлучујуће и разгрнуло постојеће тло у „корисност”, у оно што треба да доприноси службовању и декорисању постојећег, обнављању његове све веће „савесности” и пријемчивости. „Освешћивању” које се изводи на унапред задату тему и тезу. Тенденција у којој треба „одстранити”, ставити по страни оно што не „належе” на тако унапред нама додељене „драмске роле” поред све разноврсности којој смо изложени постаје заправо једна нивелација (уравниловка) свега постојећег на посве прозирне конкуритивне

²⁷ У духу тога могуће је и „легално” постојање агенције *Crowds on demand* која се бави изнајмљивањем статиста за режиране протесте, лобирања или остале „гужве”. Под одељком „Најам протестаната” пише: „Снабдевамо вас свиме – што укључује људе, материјале и чак идеје (подвукла Н. М). Можете доћи са одређеним планом акције и ми ћемо то учинити. Или, можете нам приступити са општом идејом и ми ћемо помоћи да планирате стратегију и извршите је. (...) Имамо доказ о великим победама чак и на најтежим кампањама. (...) Сателитске службе су лоциране широм земље како би нам омогућиле да обављамо операције (...) на било којој сеоској или градској локацији у САД.” (<https://crowdsondemand.com/2. maj. 2020>)

наративизме, односно она води крајњој функционализацији језика; последично општој нивелацији свести за бивање испод плафона глобалног омотача.

Већ Маркузе запажа у вези са функционализацијом језика:

Функционални језик је радикално антиповијесни језик; операционална рационалност има мало мјеста за повијесни ум и мало користи од њега. Да ли је тај антиповијесни тренд дио борбе против оне димензије духа у којој би се могле развити центрифугалне способности и снаге – способности и снаге које би требале запријечити тоталну координацију индивидуума с друштвом?²⁸

Два паралелна тока у ком: мишљење и деловање треба инструментализовати и свести на „ко тебе идеологијом, ти њега идеологијом” (од нас направити оне који нису оруђа која говоре, него оне који *говоре као оруђа*) говоре у прилог неизричитог прихватања претпоставке: да је разлучивост стања ствари унапред немогућа; унапред одричу претензију на могуће откривање постојећег и нас самих – то јест унапред искључују бригу за то, односно, воде према уроњености у постојеће стање ствари као у датост. Када саме машине већ почињу да разврставају карте о томе *када, како да се говори* и да задају *о чему да се говори* и *зашто* – процедура одвијања трансфера новца и поновног покретања точка реимплементације постаје многоструко олакшана. То да је људска унутрашњост шупљина за испирање показује се као претпоставка која је обележје „*cogito* комуникације” – који се са апсолутизацијом глобалних одредница у глобални омотач „увезује” као „податан” (дез)оријентационој реимплементацији, односно, оркестрирању њиме. Наиме, функционализација језика није само проблем те врсте, са којим имамо привилегију да бирамо да ли бисмо да се суочимо или не, већ ћемо на то све више бити принуђивани будући да ће „језик” те врсте у све комплекснијим склоповима односа све више моћи, и већ могу да „производе” саме машине.

²⁸ Херберт Маркузе, *Човјек једне димензије*, стр. 102, 103.

2.8. Проблем „третирања” кризе и „праћивања” стварности која смета

Било да је реч о пребацивању бремена кризе света и човека у данашњем свету на приватни проблем појединца (психолошко, психијатризовани); било да је реч о продуковању идеологема против идеологема које се одомаћују у саморазумевању (социолошко, политичко-активистички) остаје се на репродукцији истог. Прво доприноси стварању обруча сходно ком се претпоставља да је за решавање тог „приватног питања” задужена психологија у најширем смислу од „животних тренера” до професионалне, психијатризоване гране за бригу о људском функционисању у друштву. Обруча сходно ком за проблеме са којима се суочава човек постоје тренери, гуруи, мисионари, практичари, професионалци, доктори и сл. Друго ствара обруч сходно ком долази до социологизације тог проблема – то доводи до хиперпродукције друштвених идеолога који су обележени претензијом на „истребљење” онога што кочи да друштвени односи буду уређени онако како заговара управо нека од струја. Нека која неизричито „обећава” то, да би када „падне” нешто што се уводи као идентификација свог зла нпр. „неолиберализам”, „патријархат”, „протекционизам”, „капитализам”, „национализам”, овај или онај идентификовани образац уређивања односа у друштву – наступила хармонија. У таквом виду држања – ствар „промишљања хуманитета” постаје ствар регулације живљења које људство узима за сировину подложну за обликовање.

У таквој констелацији односа саме хуманистичке науке посредно и (не)изричито допуштају да у нашем саморазумевању глобални омотач дејствује као датост, саморазумљиво тло са ког се оне саме, нормализовањем кризе као ресурса, усредсређују на борбу за једну „сома-психо-социо-дикеју”. Оне постају слушкиње глобалног омотача онда када своје бављење већ посировињеним људством настоје да усмере на промишљање регулисања његових другачијих облика. Тим путем се питање о човеку и свету оставља за собом пред питањем о јединци и планети као организмима за „култивацију” сходно овим или оним облицима посировињавања. *То доприноси да се изнова самоосвежава циркулација*

зачараног круга између корисничко-оријентационе платформе за расподелу „конзумације слике о себи и свету” и самих друштвено-хуманистичких наука и философије.

Такво стање иде руку под руку са – „напуштањем бриге за свет” и „напуштањем бриге за човека” – бриге која бива делегирана на „протетику за оријентацију”, која као делегирана на њу јесте делегирана на њено дејствовање унутар глобалног устројства света као „мере свих ствари” – читавог света и човека. На првом нивоу (приватизацијом и психологизацијом) изоставља се обраћање „свету у човеку” који није редукован на поунутрење оваквог устројства света које нас „изгони из себе” да би се поново путем приватизације и психологизације тог проблема прерадили за њега, а на другом нивоу (социологизацијом и идеологизацијом) изоставља се обраћање „човеку у свету” будући да га претензијом на поунутрење света који нуди сходно овој или оној идеологији унапред преузима из устројства света који нас обликује – тј. премису о њему као као посировљујућем. У том смислу – прва односом човек–језик језиком оперише кроз однос *одвраћања света који је путем човека могућ* – друга односом човек–језик оперише *одвраћањем од човека који је могућ путем света* – тако да оба почињу да доприносе функционализацији језика из подметања протезе за самооднос и из подметања протезе за светооднос; тако путем првог појединаца „ради на себи” као све „израђенијем” за садашње устројство света, а путем другог „ради на свету” будући да је за себе већ „израђен на себи” на онај начин на који треба да „ради на свету који треба да буде израђен на тај начин”. Прво треба да нас анестезира пред питањем о нашој изложености свету, а друго да нас анестезира пред питањем о својој изложености самом себи. У том смислу питање кризе ситуације човека и света постаје двоструко негирано, а хоризонт искусивања света и постојања све суженији.

3. ПОВЕСНА СИТУАЦИЈА САВРЕМЕНОГ ЧОВЕКА И ЊЕНЕ КОНСЕКВЕНЦЕ

3.1. Специфичност кризе савременог човека

Зарад разумевања начина на који је метанаратив корисничког света и његове понуде у вези са повесном ситуацијом савременог човека, настојаћемо да скицирамо ситуацију егзистенције савременог човека полазећи од повесно условљених питања и налога за која постаје задужен у савременом добу. Да бисмо схватили повесну специфичност ситуације у којој се нашао савремени човек било би од помоћи да покушамо, донекле поједностављено, да је упоредимо са ситуацијама у којима се човек налазио у периоду пре модерног доба²⁹. Након свог врхунца модерни свет је запао у кризу свога пројекта и постмодерност нам се утолико испоставља као радикализација ове кризе. Та криза се манифестује у животима појединачних људи. Стање кризе није нешто што је кроз историју непознато човеку. Али оно што је одлика кризе почев од модерности, оно специфично у њој, јесте то да је човек у томе у потпуности препуштен самом себи.

Наиме, можемо да кажемо да је одлика „кризног стања” пре модерности била она у којој су колико-толико постојали начини за тумачење који су произлазили из саме слике света унутар које се живело. Грубо речено, у средњем веку човек је могао да, условно речено, кризна стања тумачи унутар ширег хришћанског оквира, па је имао некакве потпоре да себе спрам њих руководи. Било да је ствари доживљавао као искушења, као своје грехе, као повод за искупљења и покајања, као службу Богу или Ђаволу, он је имао некакав

²⁹ У упоређивању епохалних раздобља (антике, средњег века, протестантизма и ренесансе, модерног доба и свремености) ослањамо се на тумачења епоха која смо имали прилику да слушамо на докторским студијама на предмету *Слика света у европској култури* (предавач: проф. др Часлав Д. Копривица; докторски програм Студије културе и медија на Факултету политичких наука) на основу којих су уобличени транскрипти курса за 2013/2014 годину. На наредним местима где је видно алудирање и позивање на транскрипте предавања упутићемо на њих.

символички оквир који је њему прибављао начин унутар ког је своја „кризна” стања могао да разумева. За античког човека може се рећи да је своје нелагоде, потресе могао да тумачи као последицу сукоба сила у човеку, као поигравање са њим од стране богова, као конфликт хтонских и соларних божанстава³⁰ који се путем њега спроводи. И када се појављује философски тип³¹ човека, онај који тиме што ствари сам домишља успева да искорачује из традиције, не можемо да кажемо да је он у ситуацији која је својствена модерном човеку. Та врста искорачивања је супротна тенденцији модерности, јер је искорачивање философског типа античког човека подразумевало однос према традицији, урачунавање ње да би се могла протегнути, обогатити, проширити за онај хоризонт који са њом није био присутан. То се губи како са ренесансним тако и са реформацијским настојањима, будући да изостаје намера да се традиција одржи и протумачи. Са ренесансним раздобљем присутно је враћање античким изворима које настаје како због неповерења према дотадашњем тумачењу присутном у средњем веку тако и због његове повесно условљене неодрживости и потребе да се створи новум. Са реформацијом долази још више до израза тенденција да се направи отклон од традиције са појавом идеје да човек сам треба да има „право” да се суочи са светим списима и да га у томе не обавезује дотадашње њихово тумачење³².

Од модерности човек у својој кризи постаје огољен, погођен до сржи будући да не постоје значењима импрегрирани оквири поретка³³ који су постојали пре његовог урушавања. Могло би се рећи да модеран човек стања кризе може да тумачи на научан начин или унутар оквира своје културе али то у стању савремености није нешто јединствено. Непрестано се производе „приче” и објашњења која могу бити сасвим опречна по питању појединачних сегмената човековог живота будући да се разумевање човека све више парцијализује, те тако ни наука не претендује да се обрачуна са проблемом кризе човекове егзистенције, а култура у савремености не нуди јединствено упориште.

³⁰ Часлав Д. Копривица, *Слика света у европској култури* 2013/2014. стр. 8.

³¹ Часлав Д. Копривица, *Слика света у европској култури* 2013/2014. стр. 10.

³² Часлав Д. Копривица, *Слика света у европској култури* 2013/2014. стр. 57.

³³ Часлав Д. Копривица, *Слика света у европској култури* 2013/2014. стр. 63.

Пошто је модерни човек настојао да ствари почне од „нуле”, да себе стави на место „творца” света који настоји да испројектује и уреди стварност по својој мери – он је директно себе поставио као свемоћног, *што се последично показало и као јединог одговорног за стање у којем се накнадно нашао*. Таква ситуација није последица само арбитрарности човека модерности, већ је она и повесно условљена зато што човек са краја средњег века већ почиње да се налази у осипању хришћанске слике света³⁴ која му је до тада нудила потпору. Утолико је модерни пројекат заправо и реакција на стање отпочињања беспоредачности, реакција која има своје мањкавости, али која је можда била и нужна с обзиром на то да дотадашње разумевање света њему више није нудило никакво прибежиште.

Тако се и однос према традицији са налогом модернизације готово „демонизује”, она постаје нешто што треба одбацити од себе да би се направио чист терен за новог човека просвећеног става, који ствари треба да утемељи на научан начин и да са те тачке гледишта уреди себе, свет и ствари у њему. У том налогу човек је себи наметнуо бремене за које се показало да није способан да изнесе. Налог да до краја заснује себе и свет у ком треба да живи измешта се у будућност, а због немогућности успостављања тога стања, идеја о напредовању се радикализује до те мере да перманентна производња новог³⁵ постаје процес који је гарант да ће се „стићи тамо где се наумило”. Промена сама по себи се разумева готово као унапред пожељна ствар за прогрес. Чињеница је да се модерни пројект није ниједном до краја успоставио. Он је остао у фази сталног успостављања, што је довело до нагомилавања *novita* и последично произвело стање у коме све оно што је унесено у свет престаје да има обједињујуће својство. Настављање тога процеса без сврхе и смера доводи до дезоријентисаности и постмодерног стања у коме ствари, идеје губе своју виталност будући да су претходно готово биле експлоатисане за циљ који није досегнут. Јавља се дубока скепса према изводљивости мењања постојећег стања. Дезоријентисаност почиње до сржи да погађа савременог човека који унутар таквог стања постаје препуштен самоме себи.

³⁴ Часлав Д. Копривица, *Слика света у европској култури* 2013/2014. стр. 44.

³⁵ Часлав Д. Копривица, *Слика света у европској култури* 2013/2014. стр. 70.

Иако ми јесмо и реципијенти усвојених, социјализацијом стечених начина опхођења према себи и стварима која нам прибављују значења неопходна за функционално опхођење унутар једне заједнице (то је онај део стеченог наслеђа који преузимамо из свог окружења), *они су недостатани да нам одговоре на питања која се тичу човека уопште и нас самих унутар света*. Када стварност постане не-импрегнирана јасним, саморазумљивим значењским оквирима који се изводе из општег поретка, она се за нас испоставља као фактична, као оно што тек треба да испунимо значењима. Међутим, ми фактичност стварности нисмо у могућности да видимо, осетимо, препознамо пре искуства фактичности. Искуство фактичности стварног се појављује када ми се измакне значењско тло под ногама, када се моја пројекција, представа о себи и стварима разлупа у судару са фактичношћу, постане испражњена од значења и погоди ме до сржи мога бића. Када нам стварност измакне простор унутар кога смо могли себе да разумевамо *испоставља нам се то да је сама стварност за нас конститутивна, да смо њоме унапред захваћени*. Тада није реч о томе да се ствари које смо очекивали, за које смо се надали једноставно нису десиле, оствариле. Реч је о томе да су срушени темељи унутар којих смо разумевали себе и из чега смо полазили, на чему смо градили однос према себи, према другима. Није реч ни о томе да је потребно да ревидирамо постојеће основе, већ да они више немају значење за нас и ми остајемо огољени пред стварношћу која нам се приказује у својој фактичности, која за нас више није подразумевана полазна основа већ питање у које смо и ми сами увучени.

У таквом контексту, са нашим временом долази до тога да фактичност стварности „протетика за оријентацију” унапред неизричито подразумева, постаје оно због чега (изнова и) „интервенише” тако што нам сервира мноштво протеза за гледање на себе и стварност – а на нама је да их одаберемо и сходно тенденцијама и понудама „мењамо”. Тим путем се оно што је повесно стање и искуство света и човека пренебрегава, неутрализује и постаје погодно „тло” за множење протетичких матрица. Оне раде као „олакшице” за ношење човека са таквом својом ситуацијом – али тако да сам човек путем тог „олакшавања”, одвајања од стварног стања ствари – све више *постаје „обучаван” да тежи свом (само)поробљавању као свом „благостању”*. Наше кризно стање се у актуелним

понудама експлицитно не означава као стање кризе већ као низ стања у којима ми треба да имамо што више средстава да одговоримо на што више за нас могућих несигурних, некомфорних ситуација и да се на тај начин потврдимо као снађени у савременом свету. За то „како да се снађемо” већ постоје решења која нам се нуде и ми треба да их усвојимо, купимо, обезбедимо за себе. За то нам је потребно што више средстава. И то је спрега која потпомаже замајац производње не само материјалних добара, већ производње идеја, флоскула, маркетиншких слогана који треба да нам прибављање производа и услуга представе као ствар која решава нашу привремену неснађеност.

3.2. Тактике за заобилажење стања кризе и њихове последице

Када се једном криза савременог човека, која је повесно условљена, показала као погодна за развој друштва корисника, то је почело да се експлоатише тако да експлоатисани не знају да у томе учествују, да тај процес подипиру. Ту није реч о врсти експлоатације оних који су у неповољним или чак неподношљивим положајима у друштву, који тога више не могу да не буду свесни. Овај другачији процес који потпомаже замајац производње и потрошње заснива се на експлоатацији фантазија, представа о срећном животу, о успелом родитељству, љубави, каријери, култивисаности, самодовољности, друштвености, „снађености” на свим животним пољима, која не треба само да се прибави већ да се изнова демонстрира. Демонстрирање постаје налог будући да путем њега треба да поновном стилизацијом свога положаја потиснемо nelaгoду огољености своје животне ситуације, која, били тога свесни или не, увек „прети” да „угрози” наш дотадашњи угођај о својој „снађености”.

Феномен све веће потрошње није узео маха у човеку само зато што се он показао као похлепан, незајажљив, већ зато што она њега изнова одвраћа од кризних питања; односно, потрошња му нуди начине да о њима не мисли. Подразумева се то да је унутар савременог света присутно све што је нама круцијално за живот, а да је на нама да о томе не мислимо, већ да само имамо средства да све то себи приуштимо, зависно од ситуације у којој се налазимо. На

тај се начин сугерише неупитна ваљаност свега што је у савременом свету у понуди, да понуда „мисли на нас” више него што и сами то можемо да постигнемо. Кључно је што је понуда увек таква да она треба да нам прибави једно стање комфора, сигурности, добре представе о себи, да подупре наше самопоуздање, да надомести све наше недостатке од којих нам неке и она сама производи, како бисмо накнадно увидели да треба да их залечимо оним што нам се нуди.

Перверзно у савременој ситуацији је то што све већем броју људи мањкају елементарна средства за преживљавање, док су на другој страни тзв. „елементарне потребе” у савременој понуди предимензиониране и „естетизоване” толико да постају непрегледне. Идеја индивидуе којој је својствена аутономија, односно самостално просуђивање и одлучивање, редукује се на економску независност, а самосталност се изједначава са тиме да може сама да одлучује шта ће да конзумира. Ова редукација разумевања индивидуалности се своди на то да она буде обликована као корисник, да постане безлична јединка која ће себе „оличити” понудом, односно „уподобити” се потуреном стању ствари. Утолико се изврће само схватање поступка просуђивања и одлучивања – односно, ја могу да просуђујем не зато што сам умно биће и сл., већ будући да имам средства да нешто себи прибавим из понуде тиме демонстрирам да „просуђујем и одлучујем” што мени прибавља илузију о томе да сам аутономна. То је начин да се потврди моје „учешће” у свету.

Као проблем савременог човека видимо то да је код њега све присутнија тенденција да признање својега стања кризе заобилази, односно да се користи понуђеним како ово стање не би осећао, како би га увек одгађао, преименовао, избегавао. Зашто је у томе проблем? Не само због тога што на тај начин он себе самог завања већ зато што долази до натурализације образаца путем којих човек себе самог завања тако да они наизглед почињу да имају већи статус „стварног” него оно што је човеково повесно искуство.

Унутар таквог, наизглед важнијег, статуса „стварног” не постоји простор за човеково утицање на ток ствари, како у свом животу, тако и у свету уопште. Као такав, човек себи узима своје делатне моћи и не само то, већ све више доприноси ишчезавању простора у свету који је намењен људима као мисаоним и делатним

бићима. Ја сама нисам сасвим довољна да одговарам на повесно искуство које се тиче људи у свету уколико од стране других људи не постоји интенција ка томе. То јест, ја сам сама довољна да пред собом неке ствари обелоданим и да сходно томе делама и мислим, али како би оно што улази у свет са мојим искуством постало јавна ствар, мени су потребни други људи који то разумеју, оспоравају, коригују и сл. Уколико тога нема, колико год располагала овим простором који се тиче мене саме, не уступа ми се могућност да делујем међу људима као она која јесам.

Будући да је стварност путем медија и технологије „репродукована” тако да се она повратно опет односи на стварност и креира моделе њеног дефинисања, начине на који је поново присвајамо из тако наметнутих оквира, онда када ми неки део тих тенденција разгрнемо, проблематизујемо, демистификујемо и покушамо да протумачимо стање онакво какво заиста јесте, то постаје политички чин. Наиме, није сама медијско-технолошка подлога у техничком смислу заслужна за такво стање, односно она нам увек начелно и пружа прилику да говоримо и о наличју тога процеса. Проблем је у тој врсти увезаности технологије и човека која се највећим делом наслања на оно што је најмање у њему самом, односно човеку често од стране медија и од стране њега самог бива „услишена” тежња да побегне од своје ситуације, како опште, тако и појединачне. То предавање своје повесне тескобе да о њима брину медији и технологија, да их замаскирају, *не би било толико опасно да оне нису у вези са оним што је за човека бременисто, чак одређујуће.*

Наиме, у самој технолошкој последици роботизације човековог искуства и све већих наговештаја о тежњи за изједначењем статуса вештачке интелигенције робота и човека не лежи само домишљатост научног дискурса и научен праксе, већ може да постане пресудно човеково одрицање од својих моћи. У еволутивном смислу она својства код човека којима се не служи и која за њега постају све теже расположива, могу да атрофирају и да се он више приближи роботу, него што је уопште могуће у научно-технолошком смислу робота приближити човеку. На самој интернет мрежи дигитализована су највећа достигнућа човечанства која, да би била тумачена, неопходно је да их човек разумева; међутим, „способности” које по питању расположивости података и знања може да има технолошко-

вештачка интелигенција робота неупоредиво су брже, ефикасније, свеобухватније и савршеније од човека. Наиме, ако је средњи век за модерног човека ретроспективно био сагледаван као недовољно просвећен, а религија као његова застарела заблуда, није немогуће да се у „савршеном” технолошком друштву човек посматра као онај који је себи приписивао некакве моћи за које унапред није био способан будући да је погрешив, односно онај који је романтизовао и превредновао значај свог искуства света и постојања. То није нешто што можемо само да замишљамо, већ постаје све присутније у савременом свету. Често се оно што је упитаност над стварима, претензија да дигнемо глас против оног што сматрамо да је проблематично и сл., означава као сувишно, бескорисно, оптерећујуће, спутавајуће, неважно, као оно што нам отежава да се прилагодимо свету у којем живимо.

Човеку који је уједно неуглобљен у свет, али и притешњен њиме, онај део његовог бића који се пренебрегава тим путем постаје све теже расположив; а расположивост нам постаје значајна када будућност посматрамо као димензију у чијем креирању учествујемо. Ако оно што је код човека опскурно, али и бременито, постаје све теже расположиво, не би било немогуће да човек, будући да му је тешко да са овим делом свога бића „излази на крај”, од њега „одустане”. Испоставило се да је разум као заједнички именоватељ за људе недостатан да нам прибави утемељење на којем ће почивати свет и наша позиција у њему и то можда баш зато што човек сведен само на оно рационално бива одвојен од оног афективног које је добрим делом заслужно за осећај припадности. Када се ово афективно увеже у технолошке пречице за прибављање тренутачног задовољства, ситних сензација, илузорних представа о себи и слично, *оно постаје све више њима обликовано, а нама све теже расположиво*. Тако нам и виртуални „профили” нуде прилику да себе „уобличимо” на неупоредиво једноставнији и безболнији начин него што нам се намеће нашом реалном ситуацијом у савременом свету. Наиме, улагање само у представу о себи је један од начина да се заобиђе питање „ко сам ја?”, односно питање о свом идентитету. Виртуални профили одржавају привид континуитета нашег идентитета и дају форме путем којих можемо да „мислимо о” себи и другима и намећу осећај да на тај начин ми то заиста и испуњавамо.

3.3. Питање о идентитету у егзистенцијалној равни

Питање о идентитету као огољено појављује се када нас погоди дисконтинуитет, када наш целокупан однос према себи и свету постане уздрман. То је уопште и могуће од модерности будући да фактичност стварности није нешто што нам потпомаже у изградњи слике о себи, већ је најпре у искуству фактичности разбија. До искуства фактичности ми о идентитету можемо да мислимо највећим делом у домену идентификације и за нас пожељних пројекција, и на том нивоу још немамо прилику да се да постанемо аутентични. Пре него се догоди дисконтинуитет ми немамо потребу да питање о идентитету директно поставимо. Са искуством фактичности мени се отвара прилика да постанем аутентична, односно да себе изнова поставим, будући да сам до тада само почивала на продужетку стремљења која су била везана само за моје социјално-културно окружење. Искуство фактичности нас опет враћа на однос у коме смо огољени пред светом, у ком постаје неодрживо наше дотадашње саморазумевање будући да се оно у судару са фактичношћу слама.

Изричито питање о идентитету не тиче се нашег професионалног, материјалног или другог статуса, не тиче се ни наших идеолошких опредељења, наше вере, нашег пола, рода, нације или сексуалности. Заправо све такве врсте идентификације са искуством фактичности постају уздрмане и недостатне да нам прибаве уточиште. Ниједно од претходно набројаних ставки мени не може прибавити одговор на питање о свом идентитету након што искушим фактичност и дисконтинуитет. Ипак у савременом свету нам се ове верзије наших партикуларних одредница представљају као оно што нас суштински одређује. То доводи до све већег степена каријеризма и фетишизације постигнућа као таквог, до прибављања што више средстава, до императива да имам „став”, односно да заузем страну, до класног детерминизма, до фундаментализма у религиозности. До тога да себе посматрам искључиво кроз род, пол жене/мушкарца било из патријархалне или феминистичке перспективе, или само кроз припадност нацији или наспрам своје сексуалности. То не значи да нас оно у шта верујемо, нација, класа, пол или сексуалност до неке мере не одређују *већ да нам поистовећивање*

по том принципу не прибавља одговор на висини задатка који је припао човеку са савременом кризом.

Ако не постоји посредујућа инстанца, надилазећа спрам свих наших партикуларности, путем које се поље нашег општења чини комуникабилним, онда је сваки однос унапред осуђен на: право јачег (било биолошки, било економски или као политичке силе), право већине (која се данас испоставља као право масе, као усвајање конформистичких друштвено прихваћених разумевања), право слепог примењивања обичаја (у херметичним срединама које себе тако штите од уплива унутарсветских ствари), право хаоса (као пропуштање ствари да пролазе „поред” нас), право доминантних идеологија или доминантних дискурса који се увлаче као саморазумљива нарација у наше деловање и чињење и чији ми свесно или несвесно постајемо носиоци, која се увлачи као претпоставка за сво наше деловање, или право „опозиционих” алтернативних идеологија које треба да нам обезбеде гледање на ствари из партикуларних позиција из којих ћемо имати дистанцу на доминантан ток ствари тако што ћемо реферирати на њега у својем саморазумевању и тако што ће нам баш он са негативним предзнаком осигуравати једну позитивну представу о томе „ко смо ми као партикуларни” или шта је наша засебна историја коју онда доминантни идеолошки токови треба да прихвате и потврде чиме они себе само обнављају.

Ако ја себе разумевам само путем форми које ми се нуде како медијски, путем понуде, из мог ужег и ширег окружења или традиције, ја путем њих стичем „право” да учествујем у непрекидној „утакмици” надглашавања које медијски простор попуњава на начин који ствара све веће антагонизме између којих је дијалог тешко изводљив. *Дакле ако не постоји, ова надилазећа инстанца која је повезујућа за наше припадносне идентификације ми готово да не можемо да се споразумевамо, можемо само да се надглашавамо.* За то је потребно што више медијског простора, што више средстава за обезбеђивање медијског простора и што више конфузије, јер у интересу центара било које власти није да се споразумемо, већ само да постижемо све већу гледаност, читаност. Да се све више ствари поједноставе да бисмо били у кораку са тиме колико савремени посматрач уопште може да се концентрише да испрати нешто. Оно што је опасно у таквој

ситуацији је то да и међуљудски односи почињу да бивају обликовани таквом ситуацијом да нам је све теже да се заиста разумемо и споразумемо.

У таквој је ситуацији неопходно поново поставити питање о нашем положају у свету и нама као онима који сходно њему увек деле и најпре општељудску ситуацију. Утолико – оно посредује за наше партикуларности јесте ситуација којом смо примарно обухваћени као људи у свету у ком живимо – коју не само да не треба игнорисати, већ своје држање најпре из такве ситуације можемо уопште и заснивати. На тај начин оно тек може постати комуникабилно и засновано не на унапред подметнутим „изрежираним основама”, већ на ономе по чему се и о партикуларностима може мислити, по чему тек могу и ући у разматрање које би суштински и имало релевантан значај.

Ове форме разумевања себе нам се уступају на свим пољима све више како се не бисмо питали о човеку уопште, о ономе што је тескобно као општељудско у савременом свету, односно како не бисмо питајући се зашли у онај део склопова политичности који нам савремени свет не само не уступа, него доприноси и његовом ишчезавању.

Питање „ко сам ја сама” или изричито питање о идентитету појављује се уједно уз питање о смислу и утолико захвата шири, фундаменталнији комплекс односа мене у свету него што то може бити било која врста биолошки, социјално или традицијски стечене идентификације.

Питање о смислу може да се појави тек када искусимо бесмисао. До тада није било неопходно, нити могуће да себи поставимо то питање. Оно се појављује када схватимо да без смисла нам је неподношљиво да живимо. Није реч о смислу као „смислу живота”, као некој мистификованој категорији коју треба спознати и онда сходно томе живети. Смисао као такав није никаква вредност, већ визура без које ја не могу да сагледавам, повезујем, разумевам, вреднујем ствари да бих могла да градим однос према њима и себи. Нама не би требао смисао као егзистенцијално нужан да је свет устројен према некој врховној вредности. Смисао као егзистенцијално нужан потребан је када ишчезне интегративна матрица човека. Ако човек нема путем чега себе да интегрише унутар света онда је његово стање уједно стање испалости из света и притешњености њиме. И баш зато што је тако, то више не може да „покрпи” никаква врховна вредност.

Човек најпре не уме да изнесе бреме које му се наметнуло у савременом свету, и жеђ за смислом се појављује из потребе да у таквој ситуацији покуша да пође од оног што му је колико толико прозирно, оног што не може да види без визуре смисла. Смисао на егзистенцијалној равни је важан онда када наш живот изгуби смисао, односно када увидимо да га за нас никада није ни било.

Тако питање о смислу можемо сагледати проблематизујући ситуацију нас као засебних: „Ако ја већ јесам у животу, утолико што сам жива и пошто мој живот није био ствар моје одлуке, нисам се сама унела у њега, то за мене нема никаквог смисла. Да бих могла да живим мени треба некакав смисао о мени самој унутар света. Када моја егзистенција постане само моја брига мени је онтолошки потребно да имам неку визуру смисла која је важећа за човека уопште да бих могла с обзиром на њу, њену за мене увек делимичну прозирност, себе да досмишљавам. Ако мој живот за мене најпре нема никакав смисао, ја морам у свом животу да га задобијам да бих могла да поднесем живот. Будући да се испоставља да ја нисам унета у живот и свет као 'она која јесам', односно као за себе смислена, ја то тек треба да постанем.” Утолико искусивање бесмисла и потреба за смислом на обрнут начин раскривају то да се наше присуство у свету не исцрпљује тиме „да се јесте (егзистира) на овај или онај начин” – већ да се од нас „изискује” то *да се буде*. То одакле и како разматрамо полазећи од оцртавања онога што ћемо именовати као егзистенцијалноонтолошке и повесноонтолошке одреднице.³⁶

3.4. Ангажовање и непрозирност

Поред тога што се испоставља да савремени човек трпи последице модерности, излази на видело и то да он *постаје посве одговоран за оно што долази*. Одатле фундаментална потреба да се говори о његовом ангажовању спрам околности у којима је затечен. Ангажовање постаје све теже како због

³⁶ Делез са Гатаријем пише: „Поставити дијагнозу постајања у свакој садашњости која протиче, то би по Ничеу, био задатак филозофа као лекара, 'лекара цивилизације' или изумитеља нових начина иманентне егзистенције.” (Жил Делез, Фелик Гатари, *Шта је филозофија?*, стр. 144).

непрозирности света у којем живимо тако и непрозирности себе самих. Колико год човек био само жртва околности или колико год користио стање кризе за прибављање сопствене добробити, живимо у времену у коме му се испоставља рачун не само за оно што је учинио већ и за све што није учинио, а могао је. Рачун за неучињено морао је „постојати” и раније, али је он морао бити у вези са оним што је донекле сматрано ваљаним чинити, сходно чему поједностављено можемо рећи да је неучињено увек било делимично у вези са не-чињењем ваљаног. Како данашњи човек спрам другог у нормативном смислу није задужен ни пред каквом „вишом, свевидећом” инстанцијом, сем пред законима чији су прописи засновани на ненарушавању слобода и права других – *он постаје дугујући себи и другима по ономе што му је могуће бити (што је од себе могао бити себи, другом, са собом, међу другима)*. Ако не постоји виша инстанца, онда постоји она сходно којој јесмо (само)сведочећи са собом и међу другима по ономе што јесмо (што би могли бити). А што нама није прозирно, нити као унапред извесно доступно – те одатле и једним делом нелагода ситуације савременог човека.

Одатле није више само савест та сходно којој можемо да се равнамо на основу моралних закона и да „испуњавамо” оно што је ваљано чинити (одржавајући је на тај начин „чистом”). Него етички императив постаје неразвезив од егзистенцијалног и онтолошко-сазнајног аспекта нашег бића. Утолико се човеку рачун више не испоставља ни претњом Страшним судом, ни законима, никаквим налогом који долази од споља, *већ је то процес који се одвија у њему самом и мимо његовог знања и воље будући да је постало повесно условљено то да је оно што је у нашем бићу за нас неосветљено постало наше бреме које вапи за тим да буде осветљено*. Бреме неосветљеног није само „терет унутар нас” који се мора носити, *већ је оно и поприте бивања могућим нас унутар (неосветљеног) самога света*, односно могућност за нашу актуализацију унутар света као оних који из оног чиме бивамо обухваћени и пред чиме смо задужени можемо бити. Налог осветљавања није само продужетак радозналости просветитељског ума, ствар спознаје и илузије да ће човек једном до краја у себе прозрети да би себе засновао – већ је управо увек делимична прозривост човеку неопходна за његово руковођење, будући да би без осветљавања остао препуштен безименим силама (које заправо и владају маркетиншки шаролико упакованим

пропагирањима стилова живљења и путем њих нама самима).³⁷ Неосветљеност може све више владати нама што смо ми удаљенији од одношења према том делу себе. Што постоји мањи степен општења с непрозирним делом нашег бића већа је вероватноћа да ће оно нас саме почети да угрожава.

То никако не значи да је апсолутна прозирност уопште доступна човеку као таквом. Као самом себи унапред неосветљен човек и јесте онај који јесте то што јесте тек по прозирању. По прозирању тек и може бити онај који јесте, односно по имању у „шта” прозирања, по оном непрозетом. Када би једном до краја у себе прозreo он више не би ни био човек већ неко „боголико биће”. Човекова претензија на стварање технолошко заснованог ума вештачке интелигенције која би се заснивала на њеној наводној „свепрозирности” заправо је хибрид идеје Бога као свепрозривог и налога просветитељског ума да се све осветли. Таква би њена наводна „свепрозривост” заправо могла постати и апсолутни мрак³⁸ будући да би човек у тој претензији да себе схвати из

³⁷ Привидну „неконфликтну” усаглашеност између појединца и друштва која поприма „магијско-ритуални” однос увиђа још Херберт Маркузе у књизи *Човјек једне димензије*: „У тим навикама мишљења изражена је тенденција ишчезавања напетости између појаве и реалитета, факта и чиниоца, супстанције и атрибута. Елементи аутономности, откривања и критике повлаче се пред парцијализацијом, потврђивањем и имитацијом. Магични, ауторитарни и ритуални елементи прожимају говор и језик. Расуђивање је лишено посредовања, која су ступњевни процеса спознаје когнитивног процењивања. Појмови који проничу чињенице, и тиме их трансцендују, губе своју аутентичну лингвистичку репрезентацију. Без тих посредовања језик тендира ка изражавању и произвођењу непосредне идентификације ума и чињенице, истине и постојеће истине, есенције и егзистенције, ствари и њене функције. Ова идентификовања, која смо срели као обележја операционализма, поново се јављају као обележја расуђивања у друштвеном понашању. Овдје функционализација језика помаже да се сузбију неконформистички елементи структуре и кретања говора.” (Херберт Маркузе, *Човјек једне димензије*, стр. 91).

³⁸ У *Анти-Едипу* Делез са Гатаријем се већ у вези са „просветитељским мраком” позива на речи Роналда Лаинга из књиге *Политика доживљаја*: „Ако људски род опстане – будући људи ће, бојим се, освртати се на наше просветљено доба као на истинску владавину мрака. По свој прилици биће они у стању да се, схватајући иронију ове ситуације, забављају много више него што је нама дато. Ми ћемо испасти смешни.” Макс Хоркхајмер (Max Horkheimer) и Теодор Адорно (Theodor W. Adorno) у *Дијалектици просветитељства* пишу: „Човјек мисли да се ослободио страха кад нема више ничег непознатог (...) Чиста иманенција позитивизма, посљедњи продукт просвјетитељства није ништа него универзални табу. Уопште ништа више не смије остати извана,

перспективе „некад важећег” свепрозирућег Бога могао да (над собом) успостави незамисливу владавину терора неке „тео”-идеологије сходно којој би на делу увек било неко „сакаћење” човека за оно у шта ни сам (те тиме ни ништа што он може да створи – вештачка интелигенција) не може једном до краја прозрети. *Ако је човек устројен као себи до краја непрозиран, онда то за шта би био „осакаћен” не би могла бити нека споредна ствар, већ управо њему недоступна непосредна непрозирност као његова суштинска одредница.*

Онда када је човек отворио онај део себе и стварности који не може да спозна до краја, а мислио је да ће моћи, испоставило се да нема начина да се једном до краја успостави као модеран. То је онај део нас који је обично био тумачен постулатима религије било да је она политеистичка или монотеистичка. Дакле, човек се са отварањем овога поља за себе из свог просвећеног става испоставио као онај који је самом себи постао задатак и решење, односно онај који је себи наметнуо замку коју сам треба да разрешава а да то никада не може да учини до краја. То није ствар појединачних људи који су имали претензије да задиру у оно што није уобичајено тумачење од стране институције Цркве, који су постојали и у средњем веку и због тога оптуживани за јерес. То није ни античком човеку познато иако је њему била својствена изразита жеља за спознајом себе и света. Већ будући да је модерни пројекат био општи подухват на ком је требало да почива успостављање света, исход тога је почео да се тиче сваког појединачног човека. Неуспех овог општег подухвата није могао да нас врати на претходно стање већ нас је увео у стање перманентне кризе где је појединачан човек почео да трпи последице онога што од почетка није било на реалним основама. И не само што трпи последице тога, већ постаје задужен за њих, пошто му се показују као незаобилазне. Оне нису незаобилазне са моралне тачке гледишта већ са становишта повесне ситуације која погађа појединачног човека, која нам испоставља то да оно непрозирно мора бити спознавано како бисмо могли да располажемо својим животом. А располагање својим животом није само тек настојање које може бити ствар избора већ је оно тесно повезано са потребом за оријентисањем. Наиме, ако ми не располажемо њиме не може више да се одржи

будући је већ и пука представа о извањкости прави извор страха (подвукла Н.М).” (Max Horkheimer-Theodor W. Adorno, *Дијалектика просветитељства*, стр. 29).

идеја о томе да смо себе препустили Богу па смо изузети из тога, да нама владају следе силе природе, анонимне магијске силе и сл. већ смо ми они који смо подложни утицају свега што нам се унутар савременог света нађе на путу, оног што, будући непрегледно, више потпомаже нашу дезоријентацију него што нас оријентише.

Под „располагањем својим животом” не подразумевамо да је човек господар своје судбине. Већ будући да је човек унутар света који је у стању дезоријентисаности, намеће му се да мора некако да се оријентише. И онда када он то чини самостално и „уме” да води свој живот – не значи да ће икада постићи некакво апсолутно располагање собом. Баш зато што себи никада није до краја прозиран он никада не може да дође у позицију да преузме све „конце” у своје руке. Реч је о томе да ако ја не настојим да водим свој живот, изгледније је да ће преовлађујућа мњења узимањем све већег маха у мени самој почети да руководе мноме. То није ствар неке завере, *већ је дошло до увезаности онога што је с једне стране за нас опскурно а бременито са оним обрасцима корисничког друштва којима иде од руке да тиме овладава, припитомљава и насивизује га.* То је готово било немогуће унапред смислити, већ се то испоставило као последица напретка претензија модерног човека. Нема више начина да се „упре прстом” у узрок тога стања, нити оно уопште долази из једног центра већ ова увезаност то овладавање потпомаже, обнавља и инспирише.

Наиме, онда када се за човека отвара поље које њему најпре није, нити икада може бити до краја прозирно, он бива „прозван” да себе сходно томе поново проналази будући да тај део себе не може игнорисати. То није ствар његове воље и намере, већ нас стварност често приморава на то. Да бисмо постигли неки ниво рефлектовања ње, ми морамо да истовремено неки ниво нас који нам није био прозиран уздигнемо до нивоа рефлексије. Дакле, ово поље непрозирног није само код човека самог већ и у свету и утолико не желимо да га изједначавамо са Фројдовим несвесним. И када се okreћемо Делезу – несвесна жеља је за њега преперсонална и „хаосмотична” (односно на граници ред/неред; хаос/космос; природно/артифицијално) – и има релативно космогонијски карактер – онај сходно ком је сама космизација као људска ствар уопште омогућена – али је претпоставка њене изводљивости управо „хаосмотичност”. Дакле несвесно није

потиснута нагонска енергија подложна сублимацији. Несвесно већ јесте уплетено тако да оперише на преинтелигибилним основама (које су интелигибилизујуће управо зато што пре саме рефлексије јесу на граници интелигибилно/неинтелигибилно – због чега човек јесте незакључив; иако у омогућеностима закључен, из њих јесте актуализујући). Одатле вршимо екстензију, наслањајући се на Делеза и непрозирност захватамо у егзистенцијалистичком кључу сходно ком претпостављамо то да ја не могу ствари да самостално протумачим ако не тумачим и себе саму, односно та два процеса условљавају један други и због тога човеков живот чине комплекснијим. И надаље, то где тумачим себе саму није тамо где сам за себе већ тумачена, протумачена, већ тамо где још нисам. Јер да јесам, не би ми било потребно да то тумачим, могу тек да то пре-тумачим, онда када протумачим оно где још нисам. Онда када човек наводно нема више шта да тумачи, кад му је све јасно и мисли да има кључ за тумачење он полако упада у идеолошки или догматски начин мишљења у ком оно што наилази треба тек да подведе под оно што је већ био протумачио и да себе „поштеди” поновног пре-тумачивања и себе и ствари.

4. ПОВЕСНА СИТУАЦИЈА САВРЕМЕНОГ ЧОВЕКА И ИСКУСТВО ФАКТИЧНОСТИ

4.1. Искуство фактичности и стратегије (не)одговарања

Могло би се рећи да се „одговори” на искуство фактичности – које нам обелодањује нашу повесно условљену ситуацију и које се намеће за нас одређујуће – крећу од неке врсте савладаности таквом ситуацијом, која се очитује у „есенцијализацији” рањивост³⁹, до наводне „без-ситуативности” која се заснива

³⁹ Синтагма „есенцијализовање рањивости” скована је подстакнута запажањима ауторке Венди Браун (Wendy Brown) у вези са политизацијом идентитетских група на основу озлеђености, феномена који она назива „рањени идентитет”. Она се у заснивању овог појма наслања на Ничеов

на самообмани о својој ситуацији. Не мислимо да су то по себи чисте категорије али свакако јесу наизглед две радикално другачије позиције које тако постављамо да бисмо разумели на који начин су и једна и друга паралишуће, те тиме и неделатне.⁴⁰

Под савладаношћу таквом ситуацијом подразумевамо то да је она толико завладала неким на афективном нивоу, да није способан да о њој мисли, да је досмишљава, сем да и у мислима одражава постојећу структуру афективности из своје ситуације. Утолико оно што је стратегија такве позиције јесте да онај који је савладан таквом својом ситуацијом не може ни за шта да се ухвати сем за то што је рањен, угрожен. Будући да је телесан он не може да се отараси своје ране и она остаје у/на њему. То јесте начин на који она за нас јесте саставни део нас, али који будући да је само слепо афективан онда и ради против нас. *Наиме, афективност није само наша препрека већ и претпоставка за нашу мисаоност, тако ова савладаност ситуацијом није само због тога што смо афективни, већ зато што наша афективност остаје неартикулисана, „некомуникабилна” са мисаоним „делом” нас.*

Како долази до ове неартикулисаности афективнога? Тако што оно што нас је ранило, оно око чега се направила моја рана на мене има ефекат којим ја не могу да располажем. Зашто? Зато што онај део нас који потпада под афективно подручје тиче се једним делом природе у нама, наше неодвојивости од ње. Оних сила природе унутар нас које раде по принципу напетост-опуштање⁴¹ и онда ми можемо само из афективног дела себе који није досегао своју рефлексију, и утолико нема дистанцу како у односу на своју ситуацију па ни у односу на оно због чега је рањен, да будемо тек „реагујући”. *Чак и када прихватимо тврдњу да је сама природност прожета мисаоношћу, не можемо да кажемо да се она може актуализовати за човека без његове рефлексије.*

појам *ресантимана*. У нашем случају, на овом примеру, разматрамо есенцијализацију рањивости имајући у виду увезаност проблема егзистенције и искуство фактичности, начин ношења са њим.

⁴⁰ На тумачење који се тиче односа афективно/рефлексивно подстакнути смо Делезовим разумевањем афективности у књизи *Спиноза и проблем израза*.

⁴¹ Алузија на Делезово тумачење логике организма кроз призму механизма напетост-разређење.

То није само за савременост карактеристична појава код човека, али оно што је у њој савремено јесте то да будући да сам погођена искуством фактичности – могу да се „есенцијализујем” око своје ране. Ако сам ја есенцијализована око своје ране, ја постајем само реактивна и мој је идентитет утолико као реактиван недостатан да одговори на проблем идентитета који пред мене поставља ситуација у повести. Не само то, него у таквој позицији ја бивам афективно паралисана и неделотворна. Ја своју есенцијализовану рану могу да „исполитизујем” и да на тај начин на њу скренем пажњу, али тако ја себи унапред одузимам моћ деловања (будући да сам и духовно рефлексивно биће)⁴² и своју позицију рањености представљам као отелотворење онога што јесам, односно себе утемељујем на афективној категорији, која није досегла ступањ рефлексije.

Онда када афективност за мене не досегне ступањ рефлексije ја не могу да преиначавам ни себе нити сам свет већ се тек у њему појављујем скрећући пажњу на себе. Ако и настојим да интервенишем унутар света, моја ће упрегнутост пресликавати постојећу структуру на којој сам заснована и утолико ће остати на реактивном нивоу. И не само то, већ ћу ја, будући реактивна, пресликавати и постојећу структуру односа која ме је ранила, будући да је ја путем своје ране утеловљујем као своју есенцију.

Зато ми из позиције есенцијализовања око онога што нас је ранило себе доводимо до стања беспомоћности којим подупиремо постојеће стање, којим смо опхрвани и од себе правимо последицу њега. Када се томе придода очекивање које нам намеће савремени свет – да смо ми сами криви за своју „неснађеност”, ова се рањивост продубљује и доводи до стања безизлаза које нас паралише и онеспособљава да се актуализујемо по ономе што можемо. Утолико есенцијализовање рањивости увезано са савременим очекивањима од нас и са савременим тенденцијама производи за нас стање у коме смо као у „живом блату”

⁴² Деловање у оном смислу у ком ћемо га тек тумачити, а које се ослања на Хану Арент и Делеза, проистиче из изворишта које је посве другачије природе од логике савремене продукције „активизма/ангажмана” (који су саставни део идеолошко диференцирајућих наратива у оквиру метанаратива протетике за оријентацију) – која, управо зато што је сама „рањивост” човека неотклоњива, ту неотклоњивост успева да експлоатише кроз призму пролиферације политизације „рана” и тежње за њиховим отклањањем; тим путем се нижу само „сврси-сходне” представе о идентитету, а деловање схвата само кроз призму све веће регулације сома-психо-социо-дикеје.

јер је увек могуће увезати на постојећу рањеност оно што нас „још” угрожава⁴³ будући да је центар нашег идентитета у угрожености и на њега све друго належа. Таквим увезивањем афеката ми постајемо поробљени ресантиманом. То нас паралише да било шта предузмемо око своје ситуације.

На супротном полу од савладаности таквом ситуацијом јесте такозвана „без-ситуативност” која подразумева да будући да смо у савременом свету „раскореењени” нема ничега што би нас могло ограничити у томе како да себе разумевамо. Таква позиција игнорише нашу рањивост, односно на тај начин наводно одриче значај афективности за нас. Будући да ја могу бити у сваком тренутку мобилна и да ме ништа не везује унутар мојих околности ја нисам ограничена било каквом ситуацијом и ја немам своју ситуацију. Дакле, чак и ако би ме нешто ранило, ја знам да имам „слободу” да се изместим од тога, да се закупим нечим следећим што ће поништити моју рањеност, чак ми обелоданити да то нисам никад ни била. У поништавању сопственог „права” на рањивост ми себе увезујемо у обмане који нам на располагање уступа савремени свет. Обмана ми омогућује да имам представу о себи која ми се прохте, самообмана постаје облога свега што би за мене било узнемирујуће. У таквом контексту истинитост би била рушилачко начело, док би (само)обмана постајала начин за прибављање мени мог „идентитета”.

Оно што ја не желим да видим јесте то да је неко савладан својом ситуацијом, будући да имам страх да је такво стање и мени могуће. Механизам одбране спрам оног што би могло бити и мени могуће се може оспољити у презиру према рањивости (као другости наспрам које треба да се потврдим као

⁴³ Делез у књизи *Спиноза и проблем израза* (поглавље „Етичко виђење света”) тумачи Спинозине поставке о афектима жалости и радости – као онима који умањују или увећавају нашу делатну моћ. Тада спомиње кованицу „уланчаност жалосних афеката” (Жил Делез, *Спиноза и проблем израза*, стр. 303.) на основу које ми разматрамо процес путем ког долази до надовезивања на нашу првобитну рањеност онога што нас *још* угрожава, што нас тим путем још више паралише. То је процес који се готово сам од себе генерише онда када, постојећа рањеност постаје наша „срж”. Сходно таквом уланчавању ми сами себи одузимамо делатну моћ тиме што нас замајац уланчаних афеката увлачи у процес којим себе саме савладавамо – по којем, могло би се рећи, да и оно што нас је најпре ранило – постаје секундарно (мање отежавајуће) наспрам процеса који сами „подупиремо” окупљајући се око ланца афеката жалости.

она која то нисам) и све већем улагању у представу о себи да нисам рањива. Или могу бити склона сажаљењу толико да путем представе о другом као рањивом потврђујем своју не рањиву „без-ситуативну” позицију. На другој страни, онај који се есенцијализује око рањивости може себе додатно да сматра кривим јер њему не иде од руке да буде „без-ситуативан” и да оног ко то „јесте” мрзи због тога. То су два процеса који се међусобно потпомажу, обнављају.

У овој другој позицији потребно је да ја изнова предвидим, санирам потенцијалну рањивост и да имам нови одговор на то зашто остајем не рањена већ индиферентна. За то ми је потребно да се опет обманем толико да себе све теже могу да отрезним од тога. Ја долазим у позицију у којој се својим позитивним обманама светим ономе што би ме потенцијално ранило, пред чим изнова иступам као да ме не рањава пошто наводно „нисам рањива”. Будући да почињем да се „светим” свему што би ме потенцијално ранило на начин на који бацам удицу на други терен на ком треба да се потврдим као да ме не рањава, упадам исто у позицију ресантимана.

То није свестан процес, као ни код увезивања угрожености за есенцијализовану рањеност, већ начин на који ми оно од чега полазим у свом разумевању ствара замајак који се онда обнавља оним што належе на наше основе да би их поново потврдиле.

Проблем и једне и друге позиције јесте што обе почивају на очекивањима да „око нас” треба да се „сам од себе” оформи простор по којем ћемо бити препознати по ономе што „јесмо” – а да је довољно да ми или заложимо од себе само своју „рањеност” или да потврђујемо своју „нерањивост”. Прва је стално ишчекивање да се то деси будући да оно што сам ја урадила јесте скретање пажње на оно где сам рањена, док је друга стална потреба за потврђивањем онога да нисам рањива, које може да се одвије тек након што ме неко препозна као такву. И једна и друга позиција у захтеву за препознавањем хоће себе да заснују путем постојећег стања ствари, односно да тек након што буду препознате (сходно заложеној рањености, или нерањивости) могу „заиста” да буду оно што јесу. На тај начин – (савладаношћу ситуацијом или наводном „без-ситуативношћу”) долази до нашег одрицања од присвајања себе из своје ситуације коју нам искуство фактичности испоставља – по којој уопште можемо и постајати они који

јесмо, сходно чему можемо и иступати по ономе што јесмо – да бисмо тек по томе и могли бити препознавани као они који јесмо; што је несводиво на логику сходно којој сама потврда тога како у својој саморазумљивости претендујемо да будемо виђени треба да нас учини онима који јесмо.

4.2. Искуство фактичности као повесна одредница и „задатак” за човека

Напоменули смо да је искуство фактичности најпре разоран феномен по наше пређашње саморазумевање. Због такве његове природе и због тога што је оно одлика човекове повесне ситуације ми ћемо га посматрати као повесну одредницу човека која је својствена савремености, као искуство које је човек могао искусити тек у секуларном устројству модерности. Такво искуство погађа човека уопште, али је начин на који га ми искусујемо појединачан и утолико од нас изискује одговарање које претпоставља наше лично залагање. Важно нам је да разумемо да ми са искуством фактичности не бивамо само погођени оним што у стварности није интелигибилно, прозирно, већ ми наспрам себе самих бивамо гурнути у страност, у своје неизрециво. Тек тада смо у прилици да видимо, искусимо суштинску међузависност између нас и стварног. И то онда када и једно и друго није за мене прозирно, када кантовски речено не потпада више под предео „стварности за мене”, већ постаје нешто што мени начелно најпре није доступно и утолико је за мене оно што ми суштински измиче режим путем ког сам себи проходна и путем које ми је стварност у којој сам проходна. Такво усецање, ремећење проходности мене у стварности и проходности стварности за мене намеће другачије услове одношења човека према свету и самом себи. Баш зато што је реч о суштинском ремећењу, то није тек нека моја „когнитивна дисонанција”, нити нешто што је за мене тек збуњујуће, нејасно, што није у домену мог знања или што је недоречено, већ сам свим својим бићем увучена у то. Што претпоставља и то да сам ја савладана и у телесно-афективном смислу онда када је мој рефлексивни апарат недостатан да појми, спозна, прозре у оно пред чим сам се нашла.

Тада наша гурнутост у своју непроходност унутар себе, непроходност стварности за нас и у телесно-афективном и у умно-рефлексивном смислу, производи „принудни” вид нашег осамљивања у свету – раскривајући нашу *самост*. Она није у вези само са чињеничним бивањем (са собом) самим, удаљеним од других, већ је у вези са оним одакле унутар свог бића постајемо изложени повесно подстакнутом, „начетом” делу нас. Да бисмо могли да се наставимо као они који јесмо у будућности, из своје самости, повесно „начет” део нас треба да буде од нас нама расветљаван и саобразно расветљеном и присвајан као изричити део нас. Онда када до једног дела нашег бића (на које нас „баца” искуство фактичности) до ког је некад важио као „досежући” поглед Бога, богова – не досеже непосредно „поглед другог” (али ни нас самих у потпуности) – он нам постаје тек из наше самости „укључујући” као за нас и међу другима делујући. У том смислу, расветљавање и преузимање од нас самих из себе самих повесно подстакнутог дела нас постаје предуслов да се успоставља проходност, прекорачује „принудна” осамљеност нас у свету (најпре нас спрам себе самих, последично и спрам других). *Самост у таквој констелацији јесте кутак нас из ког нам је омогућено уобличавање форми самоодноса и односа према ономе што је за нас повесно одређујуће – сходно томе и самоизналажење „себе самих” из повесно одређујућег.* Она је оно одакле се, сходно таквој повесној ситуацији, „самоизналазимо” питајући се „ко ми јесмо”, *тако да је то питање спрегнуто са присвајањем питања о човеку у свету.* Парадоксално, да би стварност могла бити виђена и из оног што није само фактичност, што је даље и дубље од повесно условљеног стања света (стања света које се тек у искуству фактичности „кондензује” као за нас одређујуће, и то тако што нас испоручује непроходности и непрозирности), неминовно је прво искусити погођеност фактичношћу нас и света као за нас одређујућу – да би се на њу одговарало. Утолико, заобилажење прихватања погођености искуством фактичности, игнорисање налога унутар њега, више доприноси губљењу себе у таквом стању света.

Искуство фактичности у том смислу посматрамо као повесни задатак за човека, а не само као искусивање стања света које „трпимо”.⁴⁴ Онај део у који

⁴⁴ Такав став јесте на трагу Ничеовог односа према нихилизму – који је био, са једне стране, његово обзнањивање, али и повод да својом философијом утре пут активном нихилизму.

нисам успела да проникнем постаје оно што ме надмашује и што се показује као „интелигентније” од мене, моћније и прозирније него што сам ја сама. То што ме надмашује посведочује надмоћ *стварности по себи* која се тим путем посредно „пројављује” (са последицама које у нашем бићу оставља искуство фактичности) и очитује, условно речено, и на страни нас, као оних који су део стварности (који су њен мишљењем обдарен део), али и на страни стварности. Тим путем оно што се очитује на страни нас и на страни стварности, донекле парадоксално, постаје „заметак” за виђење себе и света даље од своје фактичности. То „пројављивање” стварности по себи сведочи у прилог човекове мањкавости, тако да он себе може тек да условно доврши, довршава тако што ће себе спрам тога да поново поставља. Моје даље смерање изводљиво је тек након што се изнађе начин за успостављање односа према томе (оног односа који се тиче и преображаја дотадашњег самоодноса) да би у односу на њу даље могла ствари да уређујем и досмишљавам. Ово наше признање, допуштање да ме тако нешто обликује спада у домен оног што је за мене најпре сурвавајуће јер се показује да је свако моје пројектовање недостатно, никада до краја утемељено и никад сасвим добро и исправно. Онда ја немам ни за шта друго да се „ухватим” сем за овај свој „мањак”, односно за надмоћ стварног који се у мој живот уноси тим путем и остаје ненамирен. Остаје за мене узнемирујући док му не дозволим да путем мене унутар стварности почне да постоји као нешто интелигибилно, донде докле успевам да себе устројавам тако да у њега прозирем. За то ја нисам тек унапред до краја „подешена” већ себе морам да подешавам. Када моје искуство бива обликовано вишком стварног који је пресудан и утолико за мене судбоносан, морам да изумевам форме унутар којих ћу разумевати себе и свет. Начин за разумевање света и тог дела мене није нешто чиме се може овладати или што се тек може знати, преузети из окружења, већ ја сама морам да постајем, изумевам тај начин.

Када човек самог себе не може више да „ишчитава” из оквира поретка, његово искуство живљења бива фундаментално обликовано његовим изостанком поретка, фактичношћу стварног које није до краја интелигибилно. Тим путем нам се „саопштава”, погађа нас (афективно и рефлексивно) онај ниво стварног који је неименљив, никад прозиран и који само путем нас може да се поново угради у

стварност тако да не буде једном до краја растумачен већ само путем нас присутан и на тај начин обелодањен. Није реч о томе да ми то чинимо због тога да стварност учинимо прозирнијом, већ нам је тај део ње неопходан да бисмо захватили саме себе. Игнорисањем тога ми бисмо све више губили могућност (само)одношења које би имало потпору у стварности.

Због чега још вршимо неку врсту превредновања искуства фатичности? Зато што је оно што нам се тим путем „предаје да буде искушено” феномен своје врсте преко ког се испоручује неименљив део стварног. То јест испоручивање неименљивог у искуству фактичног је *par excellence* савремени феномен, односно повесно је условљен. Утолико што је повесно условљен, он постаје круцијална одредница у разумевању човека и неопходна за његову конституцију. Без ње ми бисмо говорили о човеку као оном који је посве изван повести, што од модерности важи као неосновано будући да повесна мена постаје саприпадни део човековог бића.

Како нас оно уздрмава на телесно-афективном нивоу, овај афективни ниво нас повратно савладава у умно-рефлексивном смислу *јер он недовољно влада степеном препознавања онога у шта смо афективно увучени*. Ту се суштински доводи у питање идеја о целовитости нашег бића јер оно за нас постаје унутар себе непроходно. Овај ниво непроходности јесте оно што нас испоручује искуству бесмисла будући да сами себи постајемо готово духовно-афективно нерасположиви.

Онда када се постави питање не само о мени самој већ о човеку као таквом унутар света, о његовом смислу, долазимо на терен у коме се питамо о томе да ли је он као биће обдарен могућношћу за задобијање смисла о себи самом унутар света, јер ако није, онда он нема потребе да било шта чини, труди се, ради, жели и слично, јер је за њега унапред све бесмислено. Постаје свеједно да ли чиним добро или зло, да ли себе побољшавам или чиним гором, да ли да радим или не радим, да ли да уопште ишта чиним или не чиним. Тек са искуством бесмисла себе самих у свету, испоставља се смисао као кардинална категорија за човека, без које, због тог искуства, он готово да не може да издржи живот. Не да не може да

се „оствари”, прилагоди, већ дословно не може да издржи.⁴⁵ Жеђ за смислом је зато најпре „реактивна” категорија, јер ми њоме реагујемо на своју истовремену „испалост” из света и притешњеност њиме. Испалост која се радикализује са искуством фактичности, на делу је и зато што се у свету не изводимо сами од себе као они који јесмо, зато што смо недовршени, суштински отворени и рефлексивни. Док је притешњеност пренаглашена онда када искусујемо непроходност себе самих унутар нама непроходне стварности. Потреба за смислом не произлази из вере у смисао и утолико је различита од вапаја пред Богом који претпоставља веру у њега.

Нас искуство фактичности најпре затвара спрам света тиме што нас унутар стварности чини нама самима нерасположивима, али будући да оставља отисак у нашем афективном режиму оно код нас зачиње неки део нас који нам пре овог искуства не би могао бити предочен чиме нас увек и делимично отвара за постајање по нечем до тада непрозирљивом. Дакле није реч о томе да се смисао тражи као нешто изван нас. Ми имамо унутар себе „интенцију” ка смислу која није ствар наше воље, хтења већ долази из суштине нашег биће као његова тежња коју треба да изнесемо управо онда када бивамо обесмишљени. Смисао је за нас

⁴⁵ На то да је „човек patio од проблема свог смисла” Ниче указује на крају *Генеологије морала*. Он пише: „[он] није знао себе да оправда, објасни, потврди, patio је од проблема свог смисла (...) Бесмисленост патње, а не сама патња, била је клевета која је до сад притискала човечанство – и аскетски идеал понудио му је тај смисао! Он је до сад био једини смисао; и било какав смисао бољи је него уопште немати смисао; аскетски идеал је у сваком погледу досад био „*faute de mieux*” (боље ишта него ништа) *par excellence*. Њиме је патња била објашњена; огромна празнина изгледала је испуњена; врата су се затворила пред сваким самоубилачким nihilizмом. То објашњење – сумње нема – са собом је донело нову патњу, дубљу, унутрашњију, отровнију, по живот погубнију: оно је довело до тога да се сва патња посматра са становишта *кривице* ...” (Фридрих Ниче, *Генеологија морала*, стр. 276). Ниче је тај проблем сагледавао разрачунавајући се са хришћанским и модерним оквирима – док са нашим временом кривица (на коју Ниче у том контексту указује), као и идеали и мњења епохе (моделу третирања) имају своје другачије облике које смо настојали да захватимо (у одељку „Проблематизовање положаја човека у констелацији глобалних околности”). У том контексту, поједностављено речено, на делу је окривљеност пред „квизитрансценденцијом” објективног прорачуна невидљиве руке, док је носећа фигура такве слике света – култивисани организам, а његова манифестација „питомо варварство”. Путем *cogito*-а комуникације философија у нашем времену прећутно јесте слушкиња такве натурализоване слике света.

отворена категорија, односно није нешто што стоји и што треба да докучимо већ се тек по нашој увек делимичној проходности прозирањем у нешто „још” од себе и од света назире и смисленост. Ова отвореност смисла је на делу будући да је спрегнута са отвореношћу човековог бића, те су тако једно без другог неизводљиви.

Дакле оно што из тога можемо да издвојимо јесте сазнање да је човеков однос према себи спрегнут са његовим односом према свету унутар којег бива, да је афективно-телесни део његовог бића спрегнут са умно-рефлексивним, да је човек уопште и као појединачан спрегнут са визуром смисла – односно да је једне без других, ове одреднице кључне за човека у свету, немогуће мислити као засебне категорије.

4.3. Дисконтинуитет, смисао и идентитет

Нагласили смо да човек погођен искуством фактичности искусује и дисконтинуитет себе самог. То што је претходно био градио кроз призму идентификација, о себи пожељних пројекција и тежњи које су биле нека врста надградње њега у односу на своје социјално, културно окружење бива радикално прекинуто искуством дисконтитнуетета тако да оно не може да се опише, појми, разреши из самог социјално-културног окружења будући да га оно не препознаје у потпуности. Сходно томе ми бивамо стављени у ситуацију по којој да бисмо себе могли да „наставимо” као оне који јесмо у будућности *морамо из самих себе да генеришемо начин за своје настављање*. Ту није реч о томе да је некакав наш аутентични однос према томе ствар наших специфичних одлика, које генеришемо зато што смо у колоквијалном смислу „посебни”. Одговарање на дисконтинуитет који се очитује на личној равни дубоко је спрегнуто са одговарањем на повесну ситуацију човека у свету. Другим речима, како се стање кризе ломи преко појединачног човека, није реч о томе да је искусивање дисконтинуитета само његова „лична” ствар. Она је, иако га гура у своју самот и „принудно осамљује”, посве општељудска. Ипак, иако општељудска – она је неподељива у изричитом

облику међу људима (због чега нас и „принудно осамљује“) док год не постане путем нас самих, из наше самости – преузимања.

То не значи да за нашу посве личну ситуацију постоји универзалан одговор, већ да ми тек можемо, знамо да треба на то да „одговарамо“ онда када себе схватамо *и* из позиције човека као човека. Ја сама тек спознајем шта је у мојој моћи када путем себе саме увиђам шта је граница и могућност човека као човека. Када искусим то да сам немоћна пред дисконтинуитетом себе саме, мени је потребно да разумем шта је у моћи човека уопште да бих видела шта могу тек ја сама полазећи од тога. Зато ово искуство није нешто што је некаква тек „субјективна“, приватна ствар већ је оно значајно утолико што као у њега „увучена“ путем себе саме увиђам шта ми је могуће као човеку; да бих сходно томе, могла да делама, себе успостављам на основама на којима је моје одговарање на своју ситуацију одговарање мене из оног што ми је као човеку могуће.

Уколико то није на делу, онда се моје искуство „приватизује“⁴⁶ и ја морам да потражим решење стручних знања, односно понуда унутар света у којем живим. То може да привремено „залечи“, „одгоди“ моју ситуацију, али онда док се према њој не будем односила одговарањем које је само моје, а које схватам да је нужно када увидим да је то мени дато утолико што сам човек, не могу да преиначим своју ситуацију и да се из ње поставим као она која, утолико што се сама односим према ономе што се догодило, јесте аутентична. Дакле аутентичност је последица успостављања себе сходно ситуацији човека – на основу које нам се уступа, или чак наваљује простор унутар ког треба да изнесемо свој удео. *Моје искуство зато никад није само моје, оно је и увек мени могуће зато што је могуће човеку уопште.* То сазнање мени постаје гарант да је моје искуство комуникабилно чак и када је мени самој необјашњиво, односно да оно тек са мојим преузимањем њега може да постане хоризонт из кога ћу ја умети да га искомуницирам донде докле је мени самој прозиран и докле ми људи у свету

⁴⁶ Џејсон Рид (Jason Read) поентира виђење Делеза и Гатарија у вези са проблемом „приватизације“ људског искуства унутар друштвене структуре: „Далеко од виђења приватизације жеље и афекта као ослобођења, као ослобађање од колективних структура и релација, Делез и Гатари виде приватизацију као њихово потчињавање.“ (Jason Read, „The Affective Economy: Producing and Consuming Affects in Deleuze and Guattari“, стр. 114).

уступе простор – онолико колико су најпре способни да себе и своје искуство разумеју да би могли и моје.

Оно где сам ја сама није ми потребно да бих потврдила некакву своју специфичност, будући да сам јединка одељена од других, већ баш зато што се путем аутентизовања мени суштински отвара могућност *мог* учешћа у свету међу другима. То је онај део мене који не може да актуализује нико уместо мене и оно јесте тамо где сам самој себи неопходна. Ја на тај начин нисам тек неко ко је једна од засебних јединки унутар неке групе која може секундарно да има неке одлике кохезије, већ се мени отвара хоризонт општења путем ког су за мене могући односи из којих ја постајем то што јесам и путем којих и себи припадам.

Са последицама које у нама оставља искуство фактичности измиче нам се способност тумачења која претпоставља да смо на безбедној дистанци у односу на оно што тумачимо. Ја немам више „уточиште” из ког бих се успињала да нешто протумачим, већ је моје тумачење ствари око мене неодвојиво од мог саморастумачивања. То не значи да ја ствари треба да гледам онако како мени „одговара” већ да бих их видела, морам и себе да растумачујем, јер ја нисам *a priori* неутрални посматрач, а ни непревладиво одељена од оног што тумачим. Пошто ми се отвара хоризонт међузависности мене и мог тумачења, да бих уопште могла да тумачим морам себе у свом тумачењу да заложим тамо одакле полазим у свом тумачењу, тамо где сам ја сама, односно где за мене најпре није постојао начин да ствари протумачим. Њих успостављам чином одлуке, који није тек ствар моје воље, већ ствар општег сагледавања мојих околности из којих изналазим једини начин да се „наставим”. *Моја одлука је пресудна за мој идентитет, моја одлука треба да зацели дисконтинуитет не тако као да га никада није ни било, већ да, будући да јесте на делу, у односу на њега себе успостави.* И то тако да у односу на разорност дисконтинуитета, одлучујући, узимам оно највише што из њега могу. Оно што пре њега не бих ни могла, будући да се не бих ни нашла на том терену који ме сада суштински одређује – не зато што ме тек снашао, већ баш зато што ја из њега морам да одлучим како ћу себе да поставим да бих се наставила.

Моје настављање није мој континуитет. Ја сам обележена прекидом континуитета себе тако да оно што сам пре овог прекида била се неће тек

продужити даље. Моје настављање подразумева да ћу након што се будем постављала према ономе што је произвело мој дисконтинуитет сачувати од оног што сам била оно што од мене остаје из тог постављања. Ја се постављам према оном долазећем и повратно према оном што је било, што сам била. Дакле оно што тек треба да дође, односи превагу над оним што сам била, зато што само на тај начин ја себе и ствари имам прилику да поново учиним смисленим. Како оно долазеће постаје једино на шта могу да утичем – оно постаје суштинска одредница за оно што од себе могу имати, по чему и могу поново изнаћи смисао од себе заложеног прошлог. Наиме, иако прошло губи смисао, свако поновно присвајање долазећег није само преиначавање прошлог, његово прилагођавање, већ и појачавање увида у оно што је било, будући да га можемо још видети и, сходно усмерењу, повратити и из оног тада непрозирљивог. Оно што је у прошлости могло бити као нерелевантно присутно, по појачаном увиду из нашег постављања спрам долазећег нама може чак пружити јачу потпору него што бисмо је без дисконтинуитета, сами и могли тек „осмислити”. Тако је свако ремећење до тада домишљеног уједно и прилика за надвисивање, за придобијање себе оданде одакле се не бисмо могли тек осмислити.

Онда када ја бдијем само над оним што сам била, мислећи да је то оно што ја јесам, тада мени моја будућност за мене постаје затворена и она се неће за мене отворити сама од себе, већ је неопходно моје одношење према њој из моје одлуке. *Моја одлука није ствар моје самовоље, она не долази зато што ми се тек „може” да одлучујем, већ је одлучивање на делу управо онда када не могу да изнесем од себе „све” и кад морам да одлучим шта од провизорно својега желим да заиста присвојим. Одлука је на делу зато што се пред мене поставило као незаобилазно да морам да одлучим, односно зато што уколико не одлучим ја могу да у настојању да имам „све” што сам била останем оно што нисам тако што ће моја будућност постати само последица мог дисконтинуитета, а не творачка сила путем које ја постајем оно што сам била, што јесам и што би тек требало да будем.*

Како ја „постајем и оно што сам била”? Тако што се мени са искуством дисконтинуитета последично отвара хоризонт који је најпре за мене разоран, али који од мене изискује преиначење мога увида и у оно што сам била. Како се оно

што сам била, будући разорено, показује као бесмислено, ја немам могућност да се вратим у своју прошлост и ствари другачије поставим, већ могу само да из хоризонта који ми пружа нови увид ствари опет видим. За то ми је потребан хоризонт смисла, јер је најпре разорено оно што ми је до тада прибављало проходност због које није било потребно да се питам о смислу на суштински егзистенцијалној равни. До тада је категорија смисла за мене могла да буде тек оно о чему размишљам у својој запитаности над стварима. Наиме, оно што сам била јесте нешто што је срасло уз мене до оне тачке до које за мене постаје део мене. Када је мени измакнут „пут” до тог дела себе, тако да он за мене нема значај који је имао, мени остаје да то бар сачувам као преиначено из оног хоризонта који ми се наметнуо након искуства дисконтинуитета. Будући да је он разоран по све моје прошло, што јесте део мене, мени остаје да оно што долази, будуће, узмимам тако да унутар њега правим себи проходност за повраћај оног дела мене који могу из те другачије позиције да сагледам. То не значи да ја по сваку цену желим да повратим значења које је оно прошло за мене имало, већ да ја морам да их опет успоставим из другог хоризонта који ми се наметнуо и у односу на који ја треба даље да досмишљавам себе.

Оно што је део мене, а што се тиче оног прошлог, односи се на све што сам од себе правила, мислила да јесам, али и на моје околности – пред којима више нисам мирна као што сам била. Оне мене почињу да савладавају толико да се ја тек видим као њихова последица, када све оно што сам била и мислила да јесам – нисам. Не говоримо о томе да је то истинит увид у оно како ствари стоје, али да он садржи момент истинитости према којој ја морам да успоставим однос, уколико не желим да останем у стању самозаблуде.

У таквом случају не можемо рећи да постоји на једној страни заблуда а на другој истина, већ су једна од друге неодвојиве. Наиме, ја сам увек делимично обмотана заблудом док ме нешто не отрезни из стварности и учини ми се прилика да себе из тога даље видим. Исто, оно што је моја заблуда постаје део мене утолико што страста уз мене, и онда се моје постајање истинитијом не изводи тако што ја тек одбацам оно што је код мене била заблуда, а преузmem оно што је за мене истинито, већ ја заблуду не могу да игноришем, одбацам од себе, док према њој не успоставим нови однос који могу да имам тек након увида неке

истине. Утолико између њих не постоји постојана граница која мене ставља на један или други терен, већ је увек на делу прикривање истине заблудом и савладавање истином заблуду. Заблуда се код човека показује често као пожељнија ствар од истине зато што нам заблуда нуди једну врсту „уточишта”, док нас истина увек открива, изазива нелагоду, од нас тражи да не останемо индиферентни, неосетљиви и слично. Иако можемо рећи да код људи заблуда преовлађује у односу на истину, истина ипак остаје принцип који је моћнији од заблуде. Ако направимо грубо поопштавање, то је видљиво у последицама модерног пројекта. Наиме, онај део стварности који модеран човек није успео да обухвати, који је за њега остао непрозиран и непроходан, „враћа” му се као оно што је истинито о њему самом.

Истина остаје моћнија јер се увек онај „неурачунати” део нас у нашем смерању, који увек постоји, будући да нисмо себи самима сасвим прозирни – нама враћа као оно што о себи, стварима „још” морамо да узмемо у обзир, без чега бисмо, занемарујући тај део нас који нам се са фактичношћу испоставља, настављали бивање које нема упориште у стварности. Због тога што нам се као само од себе испоставља на увид, као последица неурачунавања нечега од себе и од стварности – оно са собом носи момент истинитости о нама. Тиме што нам се „саопштава” као још истинито о нама не значи да је у њему присутна „сва” истина коју на тај начин спознајемо, већ је статус такве, фактичне, непрозрете истине такав да по ономе што нам се испоставља морамо себе да видимо, како бисмо се сходно томе поново поставили по ономе од себе и ствари још увиђеног. Она дакле има карактер „разбуђивања” нас по ономе што још има да се види, да бисмо по виђеном, не само били „ближе” истини – већ да бисмо од себе спознатом имали и како, спрам чега себе поново усмерити, по том усмерењу захватити још неки део нас и саме стварности.

Када о томе говоримо не подразумевамо под тим примарно категорију научног сазнања, већ раскринкавања мене наспрам саме себе, да бих знала куда да идем и чиме располажем. Овај је процес неопходан мени ради мог одношења према оном делу себе који је мени непосредно недоступан. Дакле, ја немам приступ њему из непосредног става свести, већ тек посредно, када ме из

стварности оно што ми није унапред прозирно гурне у тај део мога бића и примора га да се ангажује у тумачењу и саморастумачивању.

Ако је стварност бременита овим вишком наспрам мене као мислећег бивствујућег, моја мисаоност никад није на висини задатка уколико не урачунава овај вишак стварног, односно тек наспрам овог вишка зачиње се моје мишљење. Оно је тамо где ја треба да га савладавам тако што ћу то да чиним код себе и наспрам оног пред чиме сам – тек тада ја могу да мислим о себи и стварима. Онда када игноришемо овај моменат остајемо заглављени у својој представи о себи која без односа према овом вишку постаје заблудна, или мислимо о стварима тако да не урачунавамо то да смо увучени у њих, чиме игноришемо онај „део” себе који нам је неопходан за њихово разумевање и остајемо увек ускраћени за истину о стварима и себи.

4.4. Аутентизовање, околности и слобода

Будући да видови потрошачке праксе или виртуална инвестирања у представу о себи помажу човеку да о стварима не мисли, и будући да почињу да се намећу као саморазумљиве, мислимо да је аутентизовање и одговор на њихов статус саморазумљивости. Тим путем форме разумевања које ми се нуде путем медијске и друге понуде, праксе виртуалних представа али и из мог социјалног окружења – односно мојих околности, могу бити реконструисане, од мене одвојене, тако да ја не припадам њима. Једини начин да их разобличим унутар себе јесте да себе одредим наспрам својих околности, да бих их поново из свога става преузела.

Тако оно што ја јесам није у мојим околностима. Да бих постајала то што јесам треба да се постављам наспрам оног шта могу када урачунам своје околности. Ја из својих околности најпре „не могу”, односно оно где треба да се поставим према својим околностима, а што је чин аутентизовања спрам њих, јесте тамо где мени то најпре није доступно. Моје околности су околности баш зато што ја из њих најпре „не могу” да себе протегнем у смеру у ком оне за мене нису опхрвавајуће. То могу тек у односу на њих, онда када оно што је из њих за мене

спутавајуће не тек прецртам, одбацам и правим се као да то не постоји, већ онда када то што спада у њих од себе „одвојим” да бих их видела и да би их преузмела из свог усмерења.

Човек често бива увлачен у околности тако да једна ставка другу унутар њих потпомаже, те се оне показују као за њега непремостиве. Тада можемо да говоримо о суштински не-праведном стању не само његових околности, већ о суштински не-праведном стању човека као човека. Али ако за човека начелно не постоји по себи та омогућеност, односно то да уме да изнађе начин да поново види своје околности, да себе усмерава и да преиначи своју ситуацију, онда он не би могао да *постаје* смислен, већ би изручен бесмислу остајао тек реагујући у односу на своје околности.

Када говоримо о аутентизовању под тим се не подразумева само наше поновно постављање и преузимање својих околности. Оно је неодвојиво од питања о нашем усмерењу. Како живимо у свету у ком у обиљу информација и мњења све постаје подједнако небитно и у ком је свако заменљив⁴⁷ и подједнако небитан, оно што се односи на наше усмерење јесте оно одакле смо себи битни и одакле нам је свет битан, људи и ствари у њему. То је начин путем ког се тек успоставља принцип мог држања у свету, моје заложности у њега. Ако ја то не чиним, сам мој живот и људи у њему почињу да имају она значења која се намећу из самог света унутар кога живим, односно ја постајем пука празна форма за све оно што ми се нуди, намеће, сугерише.

Тако аутентизовање није тек наше приватно питање, већ путем њега унутар савременог света ми уносимо принцип свога држања које није ослоњено на „креирање” себе из владајућих прилика, већ које произлази из разрачунавања са њима сходно задатку који пред човека испоставља повест. Наиме, онда када савремене околности човеку постају до те мере непрозирљиве да се испостављају као датост – фактичност постаје друго лице савременог света. По искушавању ње човеку се обистињује његова ситуација у свету и пружа прилика за његово постајање са онтолошких основа како њега, тако и самог света. Утолико човеково држање постаје носеће за онтолошке основе света, оне које већ јесу ту, али које бивају „напуштене”, односно не као изричите уграђене у савремено живљење.

⁴⁷ Часлав Д. Копривица, *Слика света у европској култури* 2013/2014. стр. 82.

Парадоксално, модерни човек који је „правио свет по својој мери”, са неуспехом тога пројекта, нашао се у свету који му се испоставља као посве туђ, и који можда и мање може да осети као „свој” него што је то могао онда када свет није био „ослоњен” на њега самог.

Зато аутентизовање није процес који је само на страни „нас” већ ми тек из стварности и према њој узимамо и изумевамо оно спрам чега и како да се руководимо. У том смислу тумачимо *жељење* као наше отварање за преузимање себе из оног што нам се обистињује са последицама искуства фактичности – као наше разумевање и „изумевање” из онога што нас надвисује. Утолико наш однос према фактичној истини не може бити заснован само на спознаји нечег пред чиме смо се нашли – већ је спознаја уопште могућа по жељењу, по прозивању и призивању себе оданде одакле пре захваћености таквим видом истине нисмо могли бити „дозвани”.

С обзиром на то да сматрамо да је искуство фактичности за савременог човека повесна одредница, искуство на које човек не може једном до краја да одговори, ми ћемо се питати одакле је човек предиспониран за то одговарање. О томе шта нам ова његова предиспонираност говори о њему самом, о структури његовог бића у свету. То нам је важно онда када имамо у виду да њега искуство фактичности обично савладава и савладавањем слаби његову способност да најпре спозна отвореност свог бића у свету како би могао себе и свет наспрам ње да разумева. Ова отвореност његовог бића унутар света је претпоставка за његову слободу у егзистенцијалном смислу и утолико незаобилазна компонента његовог бића без које не можемо да говоримо о његовим онтолошким омогућеностима.

Колико год живели у свету ширења опсега прилика, могли бисмо рећи да се слобода у егзистенцијалном смислу у савремености често испоставља као оно чега би се људи најпре „одrekli”. Онда када себи постајемо све теже расположиви јавља се тенденција да се пре боримо за оно што нас од наше слободе у егзистенцијалном смислу одвраћа него што желимо и умемо да сходно њој постајући и будемо.

ДРУГИ ДЕО
ОБЛИЧЈА СПРЕГЕ САМОСВЕСТИ, ЖЕЉЕ И РОЂЕНОСТИ –
ЕГЗИСТЕНЦИЈАЛНООНТОЛОШКЕ ОДРЕДНИЦЕ ЧОВЕКА

5. ИЗВОРНИ ДОГАЂАЈ САМОСВЕСТИ И ЧОВЕКОВА СМЕШТЕНОСТ У СВЕТ

5.1. Искуство фактичности и изворни догађај самосвести

Како је модерно устројство света човеково присуство у свету разумевало и обликовало с обзиром на сферу иманенције, онда можемо рећи да је сама идеја индивидуе могућа тек тада у пуном смислу. Утолико индивидуа није вредност по себи, већ је последица устројства света које од човека изискује тип самоодноса и светоодноса којем постаје изложен будући да је модеран, савремен. Онда када човек сам постане онај чије се место у свету изводи с обзиром на сферу иманенције (овостраности) он тек тада постаје носећи део тог истог света. До тада, носећи део света се није тицао директно човека, односно човек је био само тек упућен у односу на оно што је било носеће унутар слике света у којој се живело (нпр. космос, Бог). Сада када постаје као сам носећи, за њега постаје неминовно искушавање фактичности саме стварности, која нема своје носеће тежиште у нечему што је изван ње, нити вео тајне који је обавија с обзиром на ово тежиште, већ тек путем човека може да поново стиче своје значење. То поновно стицање значења стварности постаје терет појединачног човека.

Након схватања искуства фактичности као повесне одреднице за човека ми ћемо се питати о оном делу човековог бића који путем тог искуства постаје „начето”, подстакнуто. Наиме, сматрамо да је искуство фактичности уопште могуће зато што нам оно, између осталог, на видело износи то да је човеково биће унапред било предиспонирано за тако нешто. Да није само то искуство оно што пресудно има утицај на нас, већ је његова тежина управо у томе што захвата онај

део нас који до тада нисмо имали прилику да себи предочимо. Односно, да је тек од тада могуће враћање нас самих на догађај који је пре самог искуства фактичности већ узео маха у нашем бићу, којим смо погођени тако да је та погођеност постала саставни део нас и нашег опхођења унутар света. Зато када говоримо о искуству фактичности оно нам је важно не само зарад питања о томе како да се човек спрема њега поставља – већ је питање о томе неодвојиво од питања о човековом постављању уопште, односно о његовој постављености унутар света.

Ово питање из хоризонта из којег га посматрамо није могло да буде стављено пред човека пре овог повесног искуства. Заправо, показаћемо да нас искуство фактичности *подсећа на оно што је већ било зачето у човековом бићу са изворним догађајем самосвести*. Подсећа тако да пре њега нисмо имали прилику да се суштински подсетимо, односно да зађемо у тај део свога бића до те мере. То не значи да оно код нас није било присутно, већ је начин на који је његово присуство било са нама пре модерног доба било упућено на оквире поретка из кога се изводио његов смисао. Чак и од модерног доба оно је пре искуства фактичности за нас било присутно у нашој саморазумљивости, али је тек са овим искуством могло да добије значај који му намеће повест. У том контексту се од нас тражи одговор не само на искуство фактичности – него оно постаје и повод за наше враћање на већ случени догађај – који сада из овог хоризонта пружа прилику да га сагледамо из човекове повесне ситуације.

О човеку говоримо полазећи од овог искуства фактичности и зато што сматрамо да је оно пресудно заслужно за човеково враћање на оне основе његовог бића које су од пресудног значаја за његово поновно уношење у свет из својих омогућености. Налог преузимања човека из тих основа његовог бића ми разматрамо у односу на *изворни догађај самосвести* који се несумњиво одиграо пре самог искуства фактичности, али пре тог искуства нисмо имали прилику да у њега прозремо, већ смо њиме тек били обухваћени. Враћање на прозирање догађаја самосвести, на детерминанте које он отвара у нашем бићу, нам је важно како бисмо се питали о томе – одакле је човек способан да поново стиче значења стварности која му се приказује као фактична. Путем тога појма привремено „суспендујемо” идеју о човеку који се саморазумљиво унапред схвата као мислеће

бивствујуће – да бисмо поново саставили то „*како ми јесмо*” из питања о човеку по изворном догађају самосвести. То састављање треба да нам укаже пут преузимања нас као отпочињућих (омогућених и као настављајућих) по искуству фактичности.

Разумевање изворног догађаја самосвести у вези је са човековом онтолошком омогућеношћу унутар света. Испитаћемо човекову смештеност у свет полазећи од њега и за ту сврху применити једну *epoché* на ситуацију савременог света како бисмо се усредсредили на свет као изворни феномен код човека. Желимо да покажемо да је изворни догађај самосвести пресудан за обликовање човека као човека, за разумевање његове смештености у свет и његових омогућености с обзиром на ову смештеност. Имајући у виду последице које је у његовом бићу произвео овај догађај, нама је могуће да потпуније захватимо, не само човекову позицију у свету, већ и да проширимо опсег разумевања човека спрам његове повесне ситуације (да тим путем подупремо своју способност за ношење са њом). Како је човек, због недостатка способности за ношење са ситуацијом која му је наметнута повешћу, постао све подложнији „диктату” савремених прилика и околности, узимамо као значајно да се најпре од њих „оградимо”, како бисмо испитали одакле да себи унутар савременог света приђемо тако да не будемо тек функција или продужетак његових тенденција.

5.2. Сажимања и прожимања увида Жила Делеза и Хане Арент и утирање путева новом философском плану

Хана Арент и Жил Делез су мислили чисту потенцијалност не као мањак наспрам реалности – већ као унапред уграђену са нама у стварност тако да смо из ње постављени као актуализујући. На том плану се може рећи да њихови увиди у вези са тим коегзистирају. Хане Арент констатује да „долазимо опремљени да се ухватимо у коштац са светом”⁴⁸ и узајамност нас и света мисли пресудно на феноменолошкој равни. Она пише:

⁴⁸ Хана Арент, *Живот духа*, стр. 32.

[ж]ива бића, људи и животиње, нису само у свету него су такође и *од света*, а томе је узрок управо то што су субјекти и објекти у исто време опажају и бивају опажени.⁴⁹

Из констатације Хане Арент да ми јесмо „од света” можемо извући и то да ми јесмо она бића која себе осећају, за себе и сазнају тек по доласку на свет, да је то сазнавање за себе и могуће по доласку. Као они који опажају и бивају опажени (дословно и фигуративно), неминовно јесмо увучени у визуру која почива на узајамности – тј. како ствари „видимо” јесте у вези са тим како нам се оне предају да буду виђене. Сходно том међудејству могло би се рећи да – за све оно што нам се „предаје” да буде виђено мора да постоји начин да (од нас) може да буде „виђено”. Такво „увиђање” је нужно у вези са отвореношћу нашег бића – које, по ономе што уме, може да види, може бити и виђено. Заправо, само је увиђање на делу јер свет не може тек бити до краја „виђен”, нити ми сами можемо бити до краја „виђени” тако да бисмо унутар њега пребивали по ономе у шта се сасвим прозрело. Зато је само наше пребивање у вези са увиђањем, увиђањем тога како јесмо будући да од света за себе и сазнајемо. Од света за себе сазнајемо, али и свет путем нас тек и може бити сазнаван сходно нашој опремљености. Јер можемо рећи, у односу на констатацију Хане Арент – ми смо истовремено *од света* и *за свет*.

То како човек јесте унесен у свет јесте у вези са принципом наталности (који артикулише Хана Арент). Као што смо већ нагласили, он се да сажети у речима: „људи нису рођени да би умрли, већ да би отпочели”. Унутар те узајамности нас и света, сходно принципу наталности за Хану Арент – ми јесмо као *почетак*. Томе можемо додати да – ако човек јесте као почетак, са сваким рођењем се обнавља и *поново могуће света путем човека*. Принцип наталности ћемо тумачити даље него што је то чинила сама Хана Арент. Настојимо да га поткрепимо на не-нормативан начин и из посве другачије крајности – не узимајући за саморазумљиво то да је реч о неком виду „дефинисања” човека унапред. Из тог разлога се okreћемо Делезу, како бисмо се поново вратили на то.

Делез ту узајамност, коју Хана Арент посматра на феноменолошкој равни, даље откључава и указује на суб-феноменолошку и метафеноменолошку раван.

⁴⁹ Хана Арент, *Живот духа*, стр. 32.

Он пише да *са* увек неком нашом унутрашњости и спољном спољашњости коегзистира једно Унутар наспрам једног Споља – тако да је ово Унутар дубље од сваке унутрашњости, а ово Споља даље од сваке спољашњости.^{50 51}

⁵⁰ Жил Делез и Феликс Гатари, *Шта је филозофија?*, стр. 76.

⁵¹ Делез (са Гатаријем) пише: „Дух (...) је хлапљив, док је душа тежинска, средиште је гравитације.” (Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Тисућу платоа*, стр. 412). Шта то значи код Делеза? То би се требало читати с обзиром на већ поменуто Унутар које је дубље од сваке наше унутрашњости и које је у односу са Споља који је даље од сваке спољашњости. У *Дијалозима* он пише: „[д]уша није ни изнад ни унутар, она је „са”, она је на путу, изложена свим контактима, сусретима...” (Жил Делез, *Дијалози*, стр 81). Он тим путем изводи схватање на основу ког више није реч о томе да ми опажамо „феномене” (менталне представе) – већ да феномени јесу увучени у раван (иманенције) која их *за* нас и *са* нама, *нама* непрестано „подешава”. Делез са Гатаријем пише: „Ако би ментални објекти филозофије, уметности и науке (то јест, виталне идеје) имали неко место, оно би се налазило у најдубљој синаптичкој пукотини, у хијатусу, у интервалима и међучиновима мозга који се не може објективирати, тамо где би продрети и потражити их значило стварати. То би помало личило на подешавање телевизијског екрана, када интензитети чине да се појави оно што измиче моћи објективног дефинисања. (Жил Делез и Феликс Гатари, *Шта је филозофија?*, стр. 265). На другом месту се може видети оно што је Делезу значајно, а што је у вези са његовом рецепцијом Лајбница (Gottfried W. Leibniz). У истој књизи додају: „Чулни утисак, то је сâм надражај не толико што се постепено продужава и прелази у реакцију већ утолико што чува своје вибрације (...) Чулни утисак сажима вибрације дражи на нервној површини или у можданој запремини: претходна још није ишчезла, а већ се појављује следећа. То је његов начин да одговори хаосу. Због тога се овде мозак-субјект назива душом или силом, *јер само душа чува на тај начин што сажима оно што материја расипа, или значи, пружа испред себе, одражава, прелама или преобрће* (подвукла Н.М.). Уз то, узалуд трагамо за чулним утиском све док остајемо при реакцијама и надражајима које они продужавају, при акцијама и перцепцијама које они рефлектују: то је зато што душа (тачније сила), како је рекао Лајбниц, не чини ништа или не делује, већ је само присутна, она чува; *сажимање није активност већ чиста трпња, контемплација која чува претходно у потоњем* (подвукла Н.М.) (...) Контемплирати значи стварати, а мистерија пасивног стварања је чулни утисак. Чулни утисак поновно пуни план композиције и пуни се собом док се пуни оним што контемплира...” (исто, стр. 268, 269). Тиме што Делез на тај начин разумева душу и чулни утисак – он заправу упућује на читаво једно неактуализовано поље које себе изводи као *увек унапред обухватајуће* (молекуларна раван – време Еона, нетелесно време које је увек већ прошло и тек дошло) наспрам сваке наше „интериоризације” у субјекту као неком садашњем ентитету у односу на актуалну спољашњост (моларна раван – време Хроноса, време телесних мешавина из неке актуалне садашњости). На тај начин настоји да мисли то како ми јесмо омогућени као постајући по актуализацији из обухваћености овом „непрестано самопроизводећом” омогућеношћу.

То како јесмо *од* света и *за* свет јесте као увек актуална незакљученост – али опет нека унапред скројена „закљученост” која нама није прозирна. Закљученост је у том смислу тек као претпоставка извучена на основу тога да морамо бити као унапред „опремљени” за свет, да јесмо на некој равни у „затвореној” корелацији са њим. Она је закључена и саму себе изнова изводи као незакључену. *У тој истовремености, тој коегзистенцији, која јесте наочиглед са исказне тачке гледишта једна парадоксалност – лежи фундамент онога што сачињава Делезову мисао.* На основу тога Делез изводи „вечну истину времена” као догађај који није једном почео и завршио се већ јесте непрестано као континуирани дисконтинуитет. Делез даље разграђује овај ниво да би истражио оно на основу чега јесмо као такви на суб-феноменолошкој равни. Он се окреће ка још ситнијем, може се рећи, још више прожимајућем нивоу. Он испитује онај ниво на основу ког *увек* са актуалном незакључености мора да коегзистира „вишак” као оно неактуализовано – оно што је подложно да се учини актуалним (одакле и мисли наш делатни мисао у свету). Сходно томе је његова онтологија заснована на ре-креирању – односно поновном постајању по ономе што себе само изводи као незакљученост; а што у себи самом јесте истост. Биће као „један глас” је за мишљење увек „вишак” управо зато што оно (Биће) себе изводи као незакљученост. „Вишак” продире у мишљење и уносећи оно од себе разликујуће за мишљење присиљава мишљење да мисли „своје” још не-мишљено. Биће заправо, изводећи себе као незакљученост, *држи закљученим.* У пренесеном смислу, ми одатле јесмо *из* једне морфогенезе „за свет” – отварања за свет које се одвија као развијање „лараве у лептира”; или као распознавање из узајамне прожетости.

Он испитује онај апект наше постављености у свет који проистиче из наше усидрености у окружујуће жељом. Та усидреност се не односи на човека као на засебан ентитет, већ је у вези са његовим релацијама унутар окружујућег када се узму у обзир интензитети сила. Сврха тога његовог окретања ка „силама и интензитетима” није у вези са његовом намером да се са аспекта физике сагледа наша усидреност, већ пре да се укаже на један момент који је нама непосредно умом „незахватљив” сасвим будући да увек *из* њега јесмо. На основу њега је оно што он назива „неоргански ток” (логика душе, жеље, раз-теловљености) уграђено

у наше бивање. Он није уграђен у нас зато што смо људи као одељени ентитети – већ управо зато што на неки начин (са становишта сила и интензитета) ми јесмо *и* као све што јесте (не са становишта егзистенције нас као засебних ентитета).⁵² Али, са пресудним окретом – све што јесте није на тај начин – тако што јесте као такво ту присутно – већ тако што је већ прошло и тек дошло (не само са становишта перцепције, односно времена као нечег споља у односу на фиксне ствари). Одатле се може рећи да Делез реактуализује идеју вечности – али не као нешто што човек пројектује као нешто што је веће од њега (вечно и непроменљиво), већ као оно што њега самог „преврће” обнављајући га. Човек није

⁵² Будући да се социјализујемо у свету који је везан за стабилне структуре које ствара човек (као неки вид заклона од немилосрдности природе), у односу на које успостављамо разумске релације (нпр. зграда, прозор, стакло...) – често и превиђамо то, да све што је створено од човека и постављено да стоји међу нама, није „увезено” са неког његовог завичаја који је са оне стране саме Земље – већ да је оно морало проистицати увек из садејства њега и оног како се чега „латио” из окружујућег. То ћемо у пренесеном смислу да преведемо на дословни и очигледни ниво. Правимо куглицу од најситнијег песка који се меша са водом на обали. То што чини да она стоји сама за себе јесте на основу тога како је склопљена да би била куглица (нпр. кретња длановима) – али то није само ствар нас који смо је склопили. То је ствар односа између песка и воде на основу којих њихова увезивост чини да се међусобно спајају и да се на основу тога једно у другом држи, заједно са оним склопљеним – да би она била то што јесте сама за себе. Оно што је једном као такво склопљено нема гарант да ће тако довека и остати (односно, оно што га држи као „лепак” није сама омогућеност спајања песка и воде и људских руку које га обликују) већ оно стоји за себе са становишта сила и интензитета који га одржавају. Стајаће тако докле год постоје силе које га држе. Наиме – ако то сведемо на некаква хемијска једињена, некакве законе физике – није сам прорачун оно што их држи да стоје већ је прорачун изведен из оног што га држи да стоји, али оно што држи и сам прорачун јесте оно што одатле проистиче. А оно што одатле проистиче и што одолева сваком прорачуну је и развезиво – трошно у себи самом онда када се промене услови унутар којих оно што га држи може и да се раслоји; нпр. један талас и куглице више нема. То свакако не значи да оно што је једном створено не почиње да буде обележено статусом засебне егзистенције на разумским основама. На такву микрораван Делез хоће да укаже када говори о „трансценденталном емпиризму”. Тим путем он настоји да оцрта трансцендентално поље као увезано у микроперцептивно (душом, жељом, телом без органа), а ипак унапред детерминисано у својој виртуалности која је актуализујућа. Из тога Делез, изводи једну последичну реактуализацију платонизма из хераклитовског става. (Жил Делез, *Разлика и понављање*, стр 106). У *Анти-Едипу* пишу: „Нуlé заправо означава чист континуитет који нека материја поседује у идеји (као идеја).” (Жил Делез и Феликс Гатари, *Анти-Едип*, стр. 30).

развезан од тог преображавања, већ *из* њега тек може бити као своје из њега распознавање, али да му се не да једном сасвим распознати; одатле је тек постајући из једне морфогенезе за свет.

Дакле, он настоји да мисли све што јесте из овог *између* (из „пре-него и након-што”), из хоризонта Еона наспрам Хроноса. Све што јесте није равно догађању унутар времена (као пролажење), него све што јесте јесте из тог догађаја или догађања (из тога времена као неко „пре-него и након-што” – као обнављање). Зашто је то важно за Делеза? Зато што он на тај начин мисли оно што јесте као постајање – као виртуалност која је актуализујућа. Делез на то указује и са намером да зађе испод или изнад нивоа перцепције и да укаже на – *виртуалност* као неку омогућеност у односу на коју, можемо рећи, ми јесмо као они који још нису; који нису то што јесу да би само били у прилици да тек пројектују оно што би могло да буде могуће наспрам оног што је реално – већ је оно виртуално на неки начин већ пуна реалност као омогућеност, а ми смо само они који јесу постајањем из актуализације тога што нам је омогућено кроз *то* време.⁵³ Шта би

⁵³ Стивен Крокер (Stephen Crocker) темељно обрађује Делезов „преокрет” у схватању кретања и времена (ситуирајући га у односу на филозофску традицију) и препознаје политички смисао тога окрета. Он препознаје реafirмацију идеје виртуалног Дунса Скота (Duns Scotus) у Делезовом раду и разматра начин на који Делез анализира структуре модерности (киноструктуре и хроногенезис). Делез киноструктурама назива друштвено-структурне односе у којима су сва кретања подељена на активни чинилац и пасивни реципијент промене тако да је интервал између почетка и краја само препрека до реализације краја. Проблем киноструктура лежи у томе што се у њима време разумева само као „препрека и негативна тачка” у кретању. Делез настоји да својим концептом виртуелног превазиђе схватање да је интервал између почетка и краја само препрека до реализације краја и афирмише управо интервал између. (Stephen Crocker, „Into the Interval: On Deleuze’s Reversal of time and movement”, стр. 57). Аутор у вези са таквим обртом запажа да је проблем механизма територијализације и организовања простора и времена који почива на киноструктурама – то *што за последицу производе веровања да је целина у којој наша деловања узимају удео унапред заокружена и коначна, односно да је систем политичких и социјалних релација формиран независно од нашег деловања и воље.* (исто, стр. 65). Поред тога наводи: „У коперниканском обрту, одредивост, коју Делез описује 'прецизни момент у ком неодређено одржава његову суштинску релацију са одређујућом ствари', добија свој концепт, и релација времена, кретања и целине у којој учествују је радикално трансформисана.” (исто, стр. 47). „Коперникански обрт не производи само нову слику интервала као периода одређивања. *Он такође захтева нови концепт целине у ком сви тренуци искуства учествују* (подвукла Н.М). Зато

ту код Делеза за њега самог било значајно, а што је значајно и нама? Он је тиме указао на то да човек није само оно бивствујуће које располаже окружујућим (умно-рефлексивно) – већ је он *располажући из окружујућег* – односно као такав је већ стављен жељом у неке релације (хаосмотичне, на граници космос/хаос, ред/неред). На тај начин он трансценденталност – умно-рефлексивни хоризонт човека у односу на окружујуће преокреће – да би тиме оснажио и проширио трансцендентално поље.⁵⁴

Тај суб-феномен о коме Делез говори дословно се може схватити код човека ако имамо у виду на пример плес, пливање, свирање (што бива најбоље уочљиво када су што усавршенији). Понављање у том случају није онај вид научених покрета који дословно треба да се понове (иако они јесу у вези са неким видом отеловљења покрета – „моторичке меморије”), него се претпоставља

што је она 'одредива', искуство као целина није ни актуално ни актуализовано. Целина је виртуална. Делез говори да је целина 'одредива виртуалност'. Она је одредива. Капацитет да одређује – одредивост – зато постаје основа сваког кретања актуализације између утиска и закључивања, Идеје и феномена, услова и садржине.” (исто, стр. 49).

⁵⁴ Николас де Ворен (Nicolas de Warren) спроводи темељну анализу односа Делеза и Хусерла осврћући се посебно на Хусерлова запажања у тексту „Bernau Manuscripts”. Из њих можемо извући и Делезову кључну везу са Хусерлом. У вези са тим Ворен пише: „Писања у вези са временском свешћу у Бернауским рукописима су усмерена на ову рупу унутар поља трансценденталне субјективности – у потрази за оним што је крајње и уистину апсолутно, наиме, апсолутна временска свест. Хусерл је полако почео да препознаје, да питање самоконституције апсолутне временске свести није постављено на раван 'трансцендентно у иманентном', већ на 'дубљем' нивоу 'пре-иманенције' или, другим речима, генезе 'тока' изворне временске свести у којој су ноетско-номатска структура интенционалности (а самим тим и его-пол и објекат-пол) смештени и конституисани.” (Nicolas de Warren, „The Anarchy of Sense: Husserl in Deleuze, Deleuze in Husserl”, стр. 12). „Збиља, као што Хусерл настоји да изрази терминима 'ток' и 'процес', трансцендентално поље временске свести је *постајање* које не може бити мишљено у односу на аспект 'бивствовања'. Трансцендентална темпоралност стога није самоконституција 'бивствујућег трансценденталне субјективности' (као што је тврдио Хајдегер) које дарује смисао свету, већ генеза или 'постајање света' (оно што Хусерл касније зове *Verweltlichung* [посветовљење]) за саму свест у постајању.” (исто, стр. 13). Могло би се рећи да је оно је Хусерл наслућивао као „рупу” унутар поља трансценденталне субјективности, окрећући се ка трагању за „пре-иманентним”, за „хилеатским податком”, за „изворном афекцијом”, постајањем, генезом и ларвалним субјектом – код Делеза изричито фигурисало као „трансцендентални емпиризам”.

моторичка савладаност онога што тек треба да буде извођено, тако да то више није предмет разматрања како одређени покрет да се изведе, већ ствар хватања оног што долази као оног што нас је већ захватило (разлика) а што се мора ухватити да би се понављање увек изнова извело. Оно је омогућено из оног „сегмента” у ком дух дотиче материју⁵⁵. Када тога не би било – онда не би биле могуће ни ове делатности онакве каквима их знамо.

Када нама из тога „изворишта” не би било омогућено покретање, „делали” бисмо само по принципу да „научено буде репродуковано” и оно не би могло да се изводи као у поменутом примеру. На основу тога Делез говори о „разтеловљености” (тбо)* која је као „саставност” од пролаза, брзина и кретања путем које се то време кроз нас спроводи. Можемо рећи да је то један вид „континуираног дисконтинуитета” – из ког ми јесмо из неког „између”.⁵⁶ Феноменолошки посматрано, понављање које је својствено на пример таласу, птици и човеку није исто. Најсавршеније понављање је могуће таласу – јер се он савршено преобликује у односу на хрид, брод, временске услове и сл. Птица је свакако у том понављању савршенија од човека, али није од таласа – будући да може да буде рањена, изгладнела, фактички савладана нечим из окружујућег што је кочи и ремети њен режим укотвљености, и у крајњој линији – она је пропадљива и смртна. Човеку је у односу на те релације у делезовском смислу на суб-феноменолошкој равни својствено нпр. и „постајање таласом”, „постајање птицом” – тако да то није никакво имитирање (као само пресликавање покрета који се споља опажају), већ пре као самодсећање себе из призивања код себе „тих брзина и кретања”. Тако нпр. пливање или балет у себи имају уграђено „постајање рибом” или „постајање птицом”. Али оно што је круцијално за *човеков удео у понављању јесте то да је он из изновног започињања, да је омогућен да себе из разликовања хвата како би разликујуће хватао по ономе из чега се захватио*; како би из понављања себе изводио – као једно „из долазећег ка себи” и „од себе ка

⁵⁵ Жил Делез и Феликс Гатари, *Анти-Едип*, стр. 18.

* Тело без органа скраћујемо као „тбо”.

⁵⁶ „Тако да 'учење' увек пролази кроз несвесно, увек се догађа у несвесном, успостављајући дубоку сарадњу између природе и духа.” (Жил Делез, *Разлика и понављање*, стр. 271).

долазећем”.⁵⁷ *Хватање и самозахватање утолико – није везано само за напред речене делатности – већ је у вези и са тим како се одвија само мишљење и изводи постајући смисао нас у свету.*⁵⁸ Наиме, ако полазећи од Хане Арент отварамо пут

⁵⁷ Важно је Делезово запажање да Еон наспрам Хроноса *увек доноси „вишак”*. У *Логичи смисла* он пише: „Недвојбено, чини се да Еон нема никакву садашњост, јер се тренутак у њему непрестано дијели у будућност и прошлост. Али то је само привид. *Оно што је у догађају сувишно мора бити испуњено* (подвукла Н.М.)” (Gilles Deleuze, *Логика смисла*, стр. 156). Остајући у релацији са оним што је Делез видео као „противактуализацију” догађаја који са собом носи „вишак” – ми ћемо сагледавати начин на који човек јесте из догађаја са становишта егзистенције и окренути се ка артикулисању услова наталности.

⁵⁸ Наиме, кључна фигура у том Делезовом истраживању раз-теловљености био је Антонен Арто (Antonin Artaud) и његово дело; с тим што је Делез његово дело пре узимао као повод за мишљење и развијање својих философских појмова него што се бавио тумачењем самог Артоа или слеђењем њега. Јежи Гротовски (Jerzy Grotowski) препознаје то да је артоовски мотив био већ артикулисан од стране Всеволода Мајерхолда (Всеволод Э. Мейерхолод) у Русији (Јежи Гротовски, *Ка сиромашном позоришту*, стр. 99). Оно што је карактеристично за обојицу јесте то да Мајерхолд бива погубљен 1940. током Стаљинове „Велике чистке”, а Арто током читавог Другог светског рата бива повлачен по душевним азилима и подвргаван електрошочковима (од 1937. до 1946). Оно што је заједничко у њиховом односу према глумцу и позоришту (што Делез деконтекстуализује и реконтекстуализује у једном току свог рада) сажето предочава Гротовски: „Глумац не би смео да свој организам употребљава за илустровање 'покрета душе', он треба тај покрет својим организмом да оствари.” (Јежи Гротовски, *Ка сиромашном позоришту*, стр. 102). То остваривање јесте омогућено јер нисмо само организам него и раз-теловљености – јер јесмо из тачке из које дух дотиче материју. Делез је на основу фигуре Артоа једним делом настојао да развије онај ток своје философије који се тича односа између душевно-афективне равни и језика. На основу тога гради схватање времена, мишљења и стварања кроз призму Еона наспрам Хроноса. Наиме, оно што ћемо показати јесте то да је – *мишљење тек из покрета душе изводеће*, да оно јесте и из тока из ког дух дотиче материју – из момента у ком се раз-теловљеност преплиће са организмом. Одатле дух логоса тек јесте жив из вечног у унутарвременском. Утолико душа мисли себе саму путем мишљења које се изводи из њених покрета – покрета путем којих јесте на делу раскривалачки карактер себе према себи и себе према свету, самог света путем нас. То повратно, по узору на Артоа – Делез назива „афективним атлетицизмом” и проналази у томе клицу онога из чега се стварање изводи. Под тим се подразумева „атлетичка уиграност покрета душе” која није ствар кинетичког, ствар услова спољашњих околности већ телесно-афективног – способности да се трпи и дела. У том смислу тачка из које дух дотиче материју јесте предуслов да се афективним атлетицизмом постаје инструментом путем ког се тка дело управо из тих момената. На основу тих покрета дело тек може бити унутар себе и према другом делујуће. Због тога тај ток наших

за сагледавање оног поново могућег света путем човека, онда полазећи од Делеза отварамо пут сагледавању оног поново могуће човека путем света.

Зашто нам је то важно? Зато што са становишта егзистенције човек није као све што јесте – али ми не настојимо да му приђемо као ентитету унапред схваћеном као да није као све што јесте (да бисмо га разматрали као унапред одељеног од свега осталог), већ као ентитету који јесте *и* као све што јесте – али на *још један*, за њега *пресудан начин*. Зашто? Зато што на тај начин настојимо да оцртамо претпоставке које нас чине мислећима. На основу тога што он јесте из догађаја *и* као све друго, он јесте из догађаја омогућен на још један начин. Дакле начин на који човек јесте из догађаја са становишта егзистенције није исти као све друго што јесте – али у томе постоји другачији вид увезаности. Делез је пресудно разматрао овај континуум са становишта интензитетских релација (окрећући се томе како је дете, животиња укотвљена у окружујуће), али је у појединим аспектима већ зачео начин на који јесмо из догађања са становишта егзистенције.⁵⁹ Ми хоћемо у односу на то да направимо пресудан искорак ка том аспекту догађања код човека. Ми јесмо из догађања на два начина – и као све што јесте из догађаја *и* као све што јесте на још један начин (са становишта засебне

омогућености јесте арационалног карактера. То јест, на разумску раван није сводиво – ни оно *из* чега се то „ткање” одвија, из чега извире, ни оно по чему делујуће јесте делујуће.

⁵⁹ Код самог Делеза препознајемо вид егзистенцијализма (посебно у *Логици смисла* у одељку „О догађају”) у његовом „разматрању” догађаја – као оног који јесте и један „позив на преузимање њега из његове висине”, који је оно што иште „против-актуализацију”, чему се треба придати „нова узрочност”. Код Делеза је и философско „креирање појмова” у чврстој спреси са нужношћу – што је још један његов егзистенцијалистички моменат. Он пише: „[п]отребно је да постоји нужност, јер ако не постоји нужност не постоји ама баш ништа.” (Жил Делез, *Шта је стваралачки чин?* стр. 4). „Прво начело филозофије јесте да Општости ништа не објашњавају, да оне саме треба да буду објашњене.” (Жиле Делез и Феликс Гатари, *Шта је филозофија?*, стр. 12). Посебно се на основу уводног дела књиге *Шта је филозофија?* да учити Делезова претензија да аутентификује појам доводећи га у везу са стварањем укотвљеним у нужности. Он тим путем настоји да му поврати његов изворно философски смисао. Тај поступак није толико у вези са приматом појединачног спрам општег *per se* већ је пресудним делом део његове стратегије интервенисања у постојеће стање ствари. Како? Он пише: „Свакако, нови појмови морају бити у вези са проблемима који су наши, с нашом повешћу и са надасве нашим збивањима.” (исто, стр. 36).

егзистенције). То је кључни аспект у односу на који се надовезујемо на Делеза и правимо окрет ка ономе на шта указује Хана Арент.

Какве то има везе са наталношћу? Наталност је у релацији са рођењем, дакле наталности нема без рођења, али она није сводива само на рођење. Није само човеку својствено то да буде рођен али њему јесте својствена наталност – односно *оно по чему он јесте из свог „пре-него и након-што” на још један начин*. Са становишта света међу људима у који се рођењем умећемо – уметање као догађај никада није једном почело и завршило се – оно као такво никада није подложно да буде „апсорбовано” из постојећег стања света. Зато што рођење као догађај није једном почело и завршило се – ми јесмо из тог почетка – као „неапсорбовани” у односу на постојеће стање света живота. Уз формулацију Хане Арент „да на свет долази неко кога пре није било ту”⁶⁰, можемо додати и да *живот себе само једном показује (изумева) кроз то обличје*.

Као неапсорбован док живи међу другима човек није једном почео и завршио се. Док живи, *човек јесте оно бивствујуће које никад није једном постало и остало индиферентно спрам чињенице властитог постојања*. Та неиндиферентност њега унутар света јесте оно на онову чега, између осталог, никад није ни „налегао” унутар постојећег стања света – и то је његово неналегање оно што га чини опремљеним могућношћу да делује. И не само то – већ управо што, то како унутар света јесте једна „актуална незакљученост” – која је начелно закључена – али не (само) са становишта времена између „рођења и смрти као затворених крајева” (у односу на логику Хроноса) већ са становишта времена између отворених крајева (у односу на логику Еона, времена које није једном почело и завршило) – наше присуство у свету тек јесте исцрпљујуће из оног дубљег „између”, сходно ком јесмо постајањем из укрштања логике Еона наспрам Хроноса.⁶¹ Наиме, то како као „актуална незакљученост” која је начелно

⁶⁰ У вези са тим Хана Арент пише: „[с]ваким рођењем долази на свет нешто јединствено ново (...) заиста се може рећи да нико пре њега није постојао.” (Хана Арент, *Conditio humana*, стр. 245).

⁶¹ У том контексту, ако се осврнемо на већ предочена запажања Стивена Крокера у вези са тим да „Делез настоји да својим концептом виртуалног превазиђе схватање да је интервал између почетка и краја само препрека до реализације краја и афирмише управо интервал *између*” као подложен актуализацији – када би оно време између рођења и смрти било само „препрека до реализације краја” – то би значило да „људи јесу рођени да би умрли”. Управо то, да нису зато рођени – већ за

закључена са становишта егзистенције бивамо изричито „отворени” логиком Еона – тако да се показује да то време не пролази кроз човека као и кроз све друго – настојаћемо да оцртамо полазећи од изворног догађаја самосвести.

Након што је рођен човек јесте унесен у свет и као смртност, а пре него наступи смрт човек јесте унесен и као наталност. Сада јасније можемо да протумачимо смисао речи Хане Арент „људи нису рођени да би умрли, већ да би отпочели”. Људи отпочињу не само зато што су рођени – *већ отпочињу и зато што као рођени јесу смртни – зато што су срам своје смртности принуђени на отпочињање јер је свако отпочињање као противкретање пропадању, осипању и трошењу унутар пребивања између рођења и смрти као „затворених крајева”*⁶². То није у вези са настојањем „да за нама остане неки траг јер ћемо умрети”, нити има нужно везе са хиперпродукцијом дела у сфери културе – већ јесте у вези са принудом да се „наставимо” по ономе како јесмо омогућени. Та принуда да се настављамо по ономе како јесмо омогућени долази управо из ситуације кризе која

то да би „отпочели” (на шта указује Хана Арент) – мисливо је на дубљој равни него што то она сама постулира – равни сходно којој нам је значајан Делезов концепт Еона наспрам Хроноса. Поједностављено речено, по логици Хроноса рођени смо као умирући, а по логици Еона рођени смо као отпочињући. Будући да се те две логике времена укрштају људи бивају и „принуђени” на отпочињање – јер само као отпочињући јесу не-(само) као умирући.

⁶² Запажање слично овоме, може се пронаћи и код Делеза онда када се позива на Бланшоа. У *Разлици и понављању* пише: „Бланшо је добро говорио да смрт има два аспекта: један лични, који се односи на Ја, на јаство, који могу да сучелим у борби, или да спојим у граници, у сваком случају да наиђем на њега у садашњости која све чини пролазним; али и други аспект чудно неличан, без односа са 'ја', ни садашњи ни прошлао, већ увек у доласку, извор вишеструке непрестане пустоловине у питању које опстаје: 'Управо смрт, као крајња форма моје моћи, не постаје само оно што ме лишава права одузимајући ми моћ да почнем и чак да завршим, већ постаје оно што је изван релације са мном, без моћи надамном, оно што је одвезано од сваке могућности, нереалност бесконачног. Преокрет који не могу себи да представим, који чак не могу да схватим као дефинитиван, који није неповратни прелаз на страну из које нема повратка, јер он је оно што не довршава, он је недовршив и непрестан... Време без садашњости са којим нисам у односу, оно према чему не могу да се винем, јер у (њему) ја не умире, лишен сам могућности да умрем, у (њему) се умире, непрестано се и без краја умире... Не завршетак, већ оно незавршиво, не властита смрт, већ нечија (овде се не мисли дословно, неког другог, већ као безлично – напомена Н.М.), не права смрт већ, како каже Кафка, ругање њеној највећој грешци...” (Жил Делез, *Разлика и понављање* стр. 190; навод из: Maurice Blanchot, *Lé space littéraire*, стр. 107, 160-161).

захвата савременог човека – а која нас најдиректније испоручује томе да са нашим временом јесмо само као пребивајући у неком времену које пролази између рођења и смрти. То треба разграничити од представе о томе да је човек коначно бивствујуће које болује од своје пролазности и настоји да некако себе „овековечи” у овоме свету. Реч је о принуди на настављање тек онда када се фактичност пребивања у нашем времену покаже као неодржива будући да нам враћа поглед на нас само као на оне које нису ништа сем, без имања смисла о себи, пребивајући у неком времену које пролази између рођења и смрти.

У том контексту тумачимо принцип наталности (сходно ком је на онтолошким основама за Хану Арент омогућено деловање и говор те и одрживост и трајност људског света) са негативних основа – као омогућеност противкретања извесности. Оно што је у томе парадоксално јесте то да „вишак” (оно неапсорбујуће) није наше власништво, ничије власништво, већ најпре инхерентно логици нашег бивања у свету. Да је он најпре са нама (међу другима) тако да из њега тек можемо да себе из њега присвајамо – да по постајању себе успостављамо на оним основама које су „настављајуће” за нас саме по ономе што јесмо, те тиме и за сам свет; односно, да је на основу њих наше фактично бивање подложно изокретању из оне логике која се укршта са њим тако да се управо по искушавању фактичности отвара повод за то.

Онда када је Делез са Гатаријем радио на уздрмавању едиповске матрице оно није било усмерено (само) на саму критику психоанализе зарад ње саме, нити у вези са нуђењем другачијег, коначног вида тумачња психе. „Психоаналитичар” је пре појмовни лик на основу ког они настоје да раскринкају формацију индивидуе сводиве на одређење ње на основу свог чланства у друштву.⁶³ Такав

⁶³ Делез и Гатарији не сматрају да је едиповска структура илузорна – него настоје да упуте на дубљи ниво сходно ком се вештачка творевина у виду друштва не схвата „дословно”. Наиме, такав став је пресудно имао политичну димензију и није био толико ствар корекције психоанализе колико је био покушај да се надиђе продуковање односа према себи и свету сходно ком је само друштво као облик организовања пресудно одређујућа референтна тачка. Може се рећи да је такав њихов поступак био и покушај да се поврати она димензија душе и жеље која је са психологизацијом и њиховим измештањем у засебан домен проучавања од философије „отета”. Другим речима – Делез и Гатари виде психоаналитичара као профаног свештеника, „чувара” слике света коју они путем тумачења жеље настоје да суштински доведу у питање, будући да

поступак су препознали као „кастрацију” дететових желећих релација из окружујућег (који јесте у вези са неорганичним током – усидреношћу у свет и природу жељом) – да би се оно „уврежило у родитељски кревет” и да би му се одатле подметнула кривица. Увидели су то да такво обликовања индивидуе „заудару на велику смрт и мало ја”.⁶⁴ Својим поставкама Делез и Гатари су, у том контексту, „ослобађали” моменте на основу којих се заправо и конституише принцип наталности на микроравни⁶⁵; свет на тој равни Делез ће именовати

(позивајући се на речи Жака Хохмана [Jacques Hochmann] у *Анти-Едипу*) примећују: „Фундаментална структура Едипа не треба да буде генерализована у времену на сва искуства, у виду троугла, детета са родитељима, она треба да буде генерализована у простору на друге односе у виду троугла, а не само на односе родитељи деца.” (Жил Делез и Феликс Гатари, *Анти-Едип*, стр. 88, 89). У таквом контексту, психоаналитичар и свештеник су пре оно што је Делез звао „појмовним ликовима” у његовој философији, повод да се укаже на даљи смисао самоконституције који не би био засниван на пасивним афектима.

⁶⁴ Жил Делез и Феликс Гатари, *Анти-Едип*, стр. 274.

⁶⁵ У контексту промишљања политичког Делез је (са Гатаријем) усредсређујући се на молекуларност (интензитетски ново) промишљао капацитете за реструктурирање моларних (ентитетских) релација. Николас Тампио (Nicholas Tampio) запажа: „Философија за Делеза, може бити усмерена на истаживање моћних и загонетних сила изнад или испод нивоа перцепције (молекуларно), али *политичка философија значи превођење ових сила у кокретно упражњавање: 'молекуларно бежање и кретање били би ништа ако се не би вратили ка моларним организацијама да поново подешавају њихове сегменте'* (аутор наводи Делеза, подвукла Н.М.)” (Nicholas Tampio, „Entering Deleuze’s Political Vision”, стр. 13). Делезова (и Гатаријева) интенција да оцртају раван иманенције – (питајући се „како ради” жеља, душа, тбо, афекат) задобија метафизичку раван и она је пре зачињање повода за то одакле мислити извориште политичког потенцијала него што је разборит политички план. Делез и Гатари свесни тога у *Анти-Едипу* пишу: „Ми уопште не покушавамо да се извучемо када кажемо да схизоанализа *као таква* уопште не предлаже никакав политички програм. *Кад би га имала, то би било у исти мах гротескно и забрињавајуће* (подвукла Н.М.). Она себе не сматра партијом, чак ни групом, и не претендује да говори у име маса. Уопште не мислимо да у оквиру схизоанализе треба да се разради неки политички програм. Најзад се појавило нешто што не претендује да говори у име било чега, чак не и нарочито не у име психоанализе: само утисци, утисци да ствари не иду како ваља у психоанализи, и да не иду како ваља од самог почетка.” (Жил Делез и Феликс Гатари, *Анти-Едип*, стр. 312). Од њих зато преузимамо оно што сматрамо „плодним” за разраду и крећемо се ка „укрупњавању”, ка равни егзистенције, нашем положају унутар света који није само ентитетски, а није ни искључиво интензитетски, који јесте пресек мислеће и желеће равни, који није само интерсубјективан али који јесте упућен на интерсубјективност. Тим путем настојимо да оно што је

„детињством света”⁶⁶. Поступком путем ког извучи оно метафизичко „одоздо” (са равни иманенције) Делез преиспитује друштвене територијалности дотле да обликовање индивидуе у односу на едиповску матрицу препознаје као подупируће за заснивање индивидуе на пасивним афектима. Едиповска матрица, према његовом мишљењу, тиме што тумачи жељу само као ствар индивидуе и сексуалности, унапред јој одузима онај продуктивни вишак сходно ком јесмо усидрени њоме у свет и природу на преинтерсубјективним релацијама (на тој равни Делез не прави разлику природа/човек). Жеља у том смислу није ствар нас као засебних, нити само ствар некакве потиснуте нагонске енергије, већ је она оно путем чега (посебно када има у виду дете) јесте могуће успостављање релација на преинтерсубјективним основама (које су на граници ред/неред).⁶⁷ Одатле он поставља питање о одвијању самог мишљења, доводи у питање слику мишљења на основу које оно претпоставља себе само („ја мислим”). Тим путем Делез мисли виртуалност као оно што је актуализујуће; што нас чува (више него што смо сами способни да се сачувамо) од граница разума које се очитују у његовој „самонаметнутој глупости”.⁶⁸ Оно што ми настојимо да изведемо јесте у вези са

Хана Арент називала светом „међу-нама” разградимо на суб-интерсубјективне и генеративно интерсубјективне релације.

⁶⁶ Тај израз Делез посебно наглашава у филму „L'abécédaire de Gilles Deleuze” – Азбука Жила Делеза; 1996, редитељи: Пјер-Андре Бутан (Pierre-André Boutang) и Мишел Памар (Michel Pamart) – у склопу одељка под словом „Е – Enfance” тј. детињство.

⁶⁷ Шта је био ту фундаментални делезовски поступак? Оно што је Делез видео као проблем јесте то да тај вид тумачења одваја човека из својих омогућености по својој укотвљености у свет и природу која је даља од тога да је сводива на потиснуте пориве, иако јесте у релацији и са њима. Фундаментално питање које Делез неизречито поставља јесте: *одакле подлога за то да се желећа димензија човекове увезаности у свет и природу усмери тако да се конституција свога „ја” не заснива на пасивним афектима. И заисте када би се „социјализација” темељила само на принуди да се буде међу другима онако како се од нас „тражи” (да бисмо као „компензацију” заузврат имали задовољство или сублимацију) – нико, или мало ко би имао „заинтересованост” да се томе и „покори”. Оно што Делез увиђа јесте то да мора да постоји нешто што је даље од тога из чега би се „своје ја” могло другачије саставити. Зато за њега „унутрашња индивидуација мора да постоји негде другде”. Односно – сам дух мора већ некако бити присутан у природи да би била могућа и његова увек делимично самоконституишућа егзистенција у одржању људског света.*

⁶⁸ У вези са Делезовим оцртавањем равни која је крајње подривајућа Сесил Мејборг (Ceciel Meiborg) и Сјерд ван Тојнен (Sjoerd van Tuinen) поентирају: „Делез једнако тврди да неодвојивост

преусмерењем тока жељења у односу на један вид продуктивне блокаде жеље који доводимо у везу са изворним догађајем самосвести. На основу изворног догађаја самосвести изводимо унутарсветски смисао нашег бивања у свету и оцртавамо политичност наших егзистенцијалноонтолошких основа. Таквим поступком последично (ослањајући се на Делезово и Гатаријево разобличење едиповске матрице) подривамо и претпоставке на којима почива „производња апстрахованог појединца” прилагођеног за живљење „по” глобусу на начин „приватне јединке” тј. корисника, као и претпоставке слике мишљења на којима почива *cogito*-комуникације (путем ког и сама философија постаје прећуна слушкиња такве натурализоване слике света).

Приватно овде нема социолошки смисао – као дом наспрам јавности – него је реч о типу односа према себи и свету који се производи из друштвено додељивих атрибута сходно којима ми унапред јесмо приватни, а на нашу приватност се накнадно „калеми” наша стручност (то јест, оно јавно се накнадно своди на обављање послова). Дакле, *реч је о типовима (само)односа који унапред потискују наш унутарсветски смисао са становишта наших егзистенцијалноонтолошких основа*. У том контексту нам је важно питање које Хана Арент неизричито подразумева онда када мисли *политичко* наспрам *друштвеног*. Ми нећемо остајати на нивоу разматрања једног или другог, већ извлачимо питање које она неизричито унапред подразумева. Оно гласи: „Око чега се као људи окупљамо?”. Око оног што је најмање у нама или онога што је са

разума и страсти није ни у ком смислу анти-интелектуалистичка или ирационалистичка. Пре је њихова нераздвојивост критичка, утолико што штити разум од његове самонаметнуте глупости (*betise*) повезујући га са немишљеним, то јест засебним а непрозирним силама које га условљавају. (Ceciel Meiborg and Sjoerd van Tuinen, *Deleuze and Passion*, стр. 15). Делез показује да је непропадљиво присутно и у желећим превојима душе и без актуализације мишљења *и* из тога – мишљење, за Делеза, остаје глупо будући да остаје развезано од начина на који биће себе показује као вишак за мишљење – односно од начина на који немишљено, оно што мишљење присиљава да мисли, продире у мишљење. Он пориче јаз између бића и мишљења будући да афирмише раван са које су желећи превоји душе унапред део бића.

нама унесено у свет тако да нисмо само окренути ка смртности, пропадању него јесмо и као трансцендујући за своје конкретно бивање, а тиме и за сам свет.⁶⁹

Остајући у релацији са Делезовим и Гатаријевим откључавањем логике желећег живота детета са становишта сила и интензитета, *онога што је на граници језика* – ми на основу изворног догађаја самосвести, који препознајемо као догађај детета, разлучујемо на основу чега јесмо као мислећи, полазећи од себе као желећих. Показујемо то како *кроз језик*⁷⁰ можемо бити постајући из

⁶⁹ Појам политичког је карактеристичан по томе што га Хана Арент изводи као супротност друштвеном – унутар ког доминантна оријентациона снага свакодневице модерног човека почива на организационо-привређујућем схватању живота. Шејла Бенхабиб (Seyla Benhabib) запажа да оно што је особено у приступу Хане Арент у концептима јавног и приватног (који су и претпоставке модерне организације свакодневице) „није њен институционални оквир, социолошка слабост... већ њен феноменолошки приступ”. (Шејла Бенхабиб, „Од проблема просуђивања до јавне сфере”, стр. 353). Наиме, наместо феноменолошког приступа код нас ће бити речи о *суб-феноменолошкој и метафеноменолошкој равни као предуслову и крајњем домету оног окупљајућег* (одакле ћемо се позивати и на Делеза). У том контексту ћемо о „приватном и стручном” говорити као о типовима (само)односа који као изузети од етичке димензије остају удаљени од постајања нас сходно нашем делатном и мисаоном потенцијалу. Дакле, нити је приватан тип (само)односа нужно везан за домаћинство, као што ни пуко „стручњачки” у сфери јавног (будући необуздан етичким, оним у ком је неминовно уграђена и брига за свет) није ништа више него обављање послова, то јест продужетак приватног. У домаћинству може бити уграђена брига за свет, кроз изградњу односа са другима, као што у друштву она може да ишчезне онда када се деловање редукује на „обављање послова”. Оно што се тек може актуализовати унутар друштва враћа смисао онога окупљајућег, не само зато што смо унутар друштва, него зато што само друштво належа и на оно унутарсветско – оно по чему је унутар њега могућа наша актуализација из бриге за свет. То не значи да она није тамо где мноштво других није присутно. То јест, да је нема, нпр. у пријатељском односу, родитељском, у насумичним сусретима и сл. Дакле, њена актуализација зависи и од институционализације али није сводива на институције јер институције и губе свој смисао без ње. Ипак, самој актуализацији недостаје њен унутарвременски трансцендујући карактер онда када не бива уливана, материјализована и уграђивана кроз институције.

⁷⁰ Наиме, када говоримо језик на некој равни мислимо у најширем смислу – нпр. језик визуалног, звучног – али посебан нагласак стављамо на ужи смисао унутар ког се одржава и структурира људски свет, конституише логос. Код слепих, глувих, аутистичних особа управо је желећа раван та која омогућује то да се изостанак једног чула призива из другог; омогућује неку релацију са оним које изостаје. У том случају је за човека могуће преузимање себе као почетка другим путевима прилажења себи и свету. То у овом раду не разматрамо засебно сем што констатујемо да је тако. Ипак, осветљавањем желеће димензије нас, то увек већ и неизричито претпостављамо.

почетка на основу ког јесмо као вишак.⁷¹ Почетак који се уноси са нашим рођењем није у вези са тим да свет почиње са нама нити да се са нама завршава већ из почетка јесмо као вишак у свету. Као такви јесмо омогућени као „настављајући” за сам свет међу људима (урачунавајући прошли и будући) тако да се оно тек путем „настављајућег” нас самих и изводи.

Зарад разјашњења начина на који ћемо говорити о прозирању нас у себе и свет по изворном догађају самосвести важно нам је да најпре укажемо на оно што Дидије Дебез (Didier Debaise) уочава приликом рецепције Делезовог текста „Метод драматизације”. Како бисмо свој поступак објаснили важно нам је шта он запажа. То је најпре видљиво у његовом настојању да протумачи овај Делезов текст:

Настојим да покажем да су схватања развијена у 'Методу драматизације' – као што су трансформација статуса Идеја, први развој теорије индивидуације, децентрирање субјективности, критика репрезентације – део једне опште функције: доделити догађајима важност коју изискују од нас. Ако је за такав подухват неопходан метод, то је зато што мисао мора постати попрште максималне интензификације онога што је – изнад психолошке или антрополошке тачке гледишта – од значаја.⁷²

У истом тексту пише:

⁷¹ Као што су Делез и Гатари мислили желеће релације детета ограђујући се од било какве „каталогизације успомена” на детињство – тако изворни догађај самосвести који се лоцира у детињство нема никакве везе са „идеализацијом” детињства или детета. Он пре служи повраћају онога што јесте „вишак”, а што нам се унапред „одузима” при субјективацији у неком „ја”; повраћају онога што је, заправо, нераздвојиво од конституције „мислећег ја” као мислећег. Уколико у томе има претензије на поновно састављање човека одатле онда то јесте у вези са запажањем Делеза: „ваља успети уздићи међу људима и делима њихово бивање од пре горчине”. (Жил Делез, Клер Парне, *Дијалози*, стр. 85). У том смислу, постајање *кроз* језик нераздвојиво је од поступка давања језика себи *тамо* где га „нисмо имали” (хоризонт прошлости), као и са изумевањем форми односа за преузимање долазећег (хоризонт будућности).

⁷² Didier Debaise, „The Dramatic Power of Events, The Fiction of Method in Deleuze's Philosophy”, стр. 1.

Делеза у том тексту није занимало да предлаже онтологију или филозофију природе, него да успостави метод који би му омогућио да поврати мисли њену драматичну димензију. Само након тога нова онтологија заиста може добити облик.⁷³

Ови наводи су нам повод да укажемо на то да ће предочавање изворног догађаја самосвести бити у вези са *драматизацијом наше смеитености у свет која се из њега и изводи*. Да ће оно бити у вези са налогом „додељивања догађају смисла који изискује од нас” (Дебезово запажање у вези са Делезом) – али не на нивоу на ком је то већ чинио Делез, који у поменутом тексту настоји да укаже на „драму испод сваког логоса”⁷⁴, драму која је обележила највећи део његовог рада (иако остајемо у вези са тим нивоом и налазимо подстицаје у њему самом). Ми ћемо се кретати од интензитетске равни ка језику – од језика ка неизрецивом – од неизрецивог из интензитетског ка језику (тим путем оцртавамо нивое нашег присуства у свету који изводимо на основу изворног догађаја самосвести). Тај нам је пут смерања значајан како бисмо у односу на њега изводили свој делотворни смисао унутар света, смисао који је у свет уграђен путем нас (онтолошки, егзистенцијални и политични). *Утолико ће све дистинкције које ћемо изводити у самом предочавању служити у аналитичке сврхе – само зато да би се показала драма неодвојивости оног што се аналитички одваја, али и несводивост једног на друго*. Ми нећемо говорити о тој „драми” *per se* – већ ће она бити уграђена у само предочавање – односно, предочавање ћемо изводити у настојању да путем њега укажемо на оно по чему се она и конституише – шта су претпоставке за њу, консеквенце и налози сходно њој; да бисмо сходно томе одгонетали наш унутарсветски смисао. То наше „одмицање” од Делеза није у вези са начелним супротстављањем његовим поставкама (оспоравањима) – већ са нашим подизањем жижне тачке на виши ниво (ка интерсубјективној равни) зарад ефективније артикулације политичног смисла нашег бивања.

Наиме, сам појам изворног догађаја самосвести у себи ће имати мноштво момената (микропојмова) за које се не може рећи да се сами засебно могу

⁷³ Didier Debaise, „The Dramatic Power of Events, The Fiction of Method in Deleuze's Philosophy”, стр. 15.

⁷⁴ Gilles Deleuze, „Method of Dramatisation”, стр. 101.

мислити – тј. да су одељиви од онога што путем изворног догађаја самосвести настојимо да оцртамо – већ да су саприпадни „моменти” за његово оцртавање⁷⁵.

5.3. Изворни догађај самосвести – елиптично увођење појма

Опојмљењем изворног догађаја самосвести настојимо да растумачимо изворно случење самосвести код човека (упутимо на догађај који по свом случењу срasta са човеком). По том случењу човек је предиспониран да буде погођен догађајима, да има способност да се хвата у коштац са њима како би постајао онај који јесте; да преузима на себе значај онога што догађај са собом носи јер је такав вид преузимања неодвојив од његовог постајања оним који јесте. Изворни догађај

⁷⁵ Делез са Гатаријем пише: „Сваки појам има саставне делове и помоћу њих се дефинише (...) Сваки појам има неправилан обрис, дефинисан шифром његових делова. Он је једна целина зато што тотализује своје делове, али та целина је фрагментарна.” (Жил Делез и Феликс Гатари, *Шта је филозофија?*, стр. 21, 22). „Појмови као фрагментарне целине нису чак ни делићи једне слагалице, јер се њихови неправилни обриси не уклапају једни у друге. Они заправо граде један зид, али то је зид од немалтерисаног камења, и на друге начине је постигнуто да се одржи на окупу. Чак и мостови од једног до другог појма само су раскршћа, или заобилазни путеви који не описују никакву дискурзивну целину. То су покретни мостови (...) Одатле проистичку велике разлике између филозофског излагања фрагментарних појмова и научног излагања парцијалних исказа.” (исто, стр. 31). У контексту изворног догађаја самосвести, путем ког се раскрива вишедимензионалност наше смештености у свет, оцртавају услови нашег бивања унутар онога што именујемо као омотач над омотачем, настојимо да путем микропојмова, и момената који су са њима у вези, укажемо на то да се омотач над омотачем не треба схватити као некакво „апстрактно начело”. Делез пише: „Имамо дар да угушимо читав живот у тражењу и постављању првобитног апстрактног начела. (Жил Делез, Клер Парне, *Дијалози*, стр. 72, 73). Томе додаје: „Не ради се о томе да се од филозофије начини роман, нити да се филозофија стави у роман. Реч је о томе да се човек филозофијом бави као романописац, да буде романописац у филозофији.” (Жил Делез, Клер Парне, *Дијалози*, стр. 72). У том контексту треба читати моменте из којих се то оцртавање изводи. Сходно њима се из изворног догађаја самосвести гради слика мишљења која се ослања на Делезово обарање слике мишљења која почива на *cogitu*. Мишљење се доводи у вези са „зачетком” мишљења које се јавља са изворним догађајем самосвести, који се лоцира у детињство. Утолико таква слика мишљења претпоставља једно „питамо се кад се и како зачиње мишљење и у каквој је оно вези са актуализацијом могућег света путем човека и са актуализацијом могућег човека путем света.”

самосвести издвајамо као пресудан догађај за човека јер је он добрим делом заслужан за генерисање и обликовање нашег бића у свету.

Наше артикулисање појма *изворног догађаја самосвести* који се случује у детињству тиче се растумачења омогућености самосвесног односа код човека.⁷⁶

⁷⁶ Иако се изворни догађај самосвести случује у детињству, он није само нешто што је карактеристично за одређени когнитивни ступањ развоја који бива „превазиђен”, *већ он остаје и са „одраслим” човеком*. То јест, човек као човек је постављен тако да на овај догађај себе као детета одговара. Због тога у онтолошком смислу не правимо некакву дистинкцију дете-одрасли човек у развојном ступњу, већ када користимо појам човека урачунавамо оно што је карактеристично за човека уопште, за цело његово биће. Делез је сам, и са Гатаријем указао на значај односа детета у односу на окружујуће претпостављајући под тим његов „желећи живот” – „не-интерсубјективну раван”, силе, интензитете, релације са окружењем. Артикулацијом изворног догађаја самосвести не настојимо да оцртамо желећу и „молекуларну (интензистетску) раван” као што је то у највећој мери чинио Делез (са Гатаријем) – иако једним делом придајемо изразит значај „молекуларности” – односу са окружујућим које полази од сила и интензитета. *Пресудно другачије јесте то – што изворни догађај самосвести треба да се успостави као детерминанта обнављања интерсубјективности (моларно-молекуларна или ентитетско-интензистетска раван)*. Утолико ће наше схватање догађаја и постајања (њихов временски смисао) имати везе са Делезовим – али на оним нивоима на којима смо у односу на њега направили изричиту екстензију ка равни егзистенције – на основу које је догађај у вези са дисконтинуираношћу. У вези са раскривањем *особности* човекове смештености у свет која сведочи у прилог тога да се човек *не изводи сам од себе као онај које јесте*. Догађај (на егзистенцијалној равни) повезујемо са дисконтинуираношћу зато што настојимо да покажемо да време које Делез означава као време догађаја (Еон као „чиста празна форма времена”, као „вечна истина времена”, време покретног тренутка који се истовремено дели у прошлост и будућност, за разлику од Хроноса – времена садашњости која је увек на неки начин телесна – времена телесних мешавина) „*кроз*” човека *не пролази само као кроз све друго (интензистетска раван) – већ и на начин који је пресудан за то како човек себе може актуализовати по својој самосвести*. Догађање је дисконтинуитет (усек „међувремена”) јер постајање сходно својој самосвести није човеку „предато” као спонтано изводљиво. Та нам је екстензија значајна из додатног разлога. Догађај самосвести задобија детерминанту „изворни” и зато што ова изворност јесте у вези са оним што је детерминишуће за човека као бића „отпочињања” – отпочињања које јесте у вези са схватањем наталности Хане Арент. Изворни догађај самосвести јесте у вези са тим првим „налогом” на преузимање свог почетка – налогом на преузимање себе по свом изричито мислећем уделу унутар света – уделу без кога постајање онима који јесмо не би било подложно актуализацији, иако јесте човеку омогућено. Тај се налог најпре испоставља детету, и зато што он мора бити случен, „искушен” да би се (као догађај) и „преузимао”, он је незаобилазан за оно што јесмо. Он јесте фундаменталнији за наш

Самосвест није нешто што је једном до краја актуализовано код човека, већ по изворном догађају самосвести ми тек бивамо измештени у омогућеност нас као самосвесних. Када говоримо о омогућеностима под тиме претпостављамо онтолошке могућности човека унутар света.⁷⁷ Омогућеност, онтолошке могућности човека унутар света превазилазе дистинкцију реално/могуће и нису у вези са апстрактном пројекцијом некаквих замишљених могућности човека у

боравак у свету и за оно што јесмо од „принципа проучавања процеса социјализације” и „принципа проучавања когнитивног развоја” детета – иако сигурно и јесте у вези са њима (а та веза превазилази фокус овога рада).

⁷⁷ *Омогућеност, могућност, могуће, потенцијалност, неизречито присуство* користе се паралелно и узимају се као позитивна онтолошка одредница, путем које, а полазећи од изворног догађаја самосвести, одгонетамо оно што нам је као људима могуће, што нам може бити само зато што јесмо (смештени у свет) тако како јесмо. Она јесте *тамо* где се наталност и неорганички ток укрштају и подводе као *бићевност*. Унутар ње „пребива” оно што је путем нас у свету присутно и неизречито делујуће, нама непрозирно, али прозируће, са нама присутно, али не и оприсућено – што јесте оприсућујуће, интелигибилизујуће будући да као такво унапред није, иако *и* то јесте. Оно може бити препознато као такво, онда када на то постанемо „упућени да разумевамо”, да се „из тога разумевамо” а то јесте тек по изворном догађају самосвести. Тај ток рада је близак и подстакнут Делезовим запажањима у вези са побуђивањем и виртуалношћу. Код Делеза виртуално није оно што је тек могуће у супротности са оним што је реално. Делез виртуалност као поље чистих могућности одређује као оно што јесте реално, само не и актуално. У *Разлици и понављању* Делез пише: „Виртуално се не супротставља реалном, већ само актуалном. Виртуално као виртуално поседује пуну реалност. О виртуалном је потребно рећи управо оно што је Пруст говорио о одјецима: 'Реални а нису актуелни, идеални а нису апстрактни'; и симболички а нису фиктивни.” (Жил Делез, *Разлика и понављање*, стр. 338). „Једина опасност у свему томе јесте да се побрка виртуално са могућим. Јер, могуће се супротставља реалном; процес могућег је дакле нека 'реализација'. Виртуално се, томе насупротив, не супротставља реалном; оно само по себи поседује пуну реалност. Његов процес је актуализација. Погрешили бисмо ако бисмо овде видели само спор око речи: реч је о самом постојању.” (исто, стр. 342). „Виртуално има реалност неког задатка који ваља испунити, као и неког проблема који ваља разрешити; управо је проблем тај који усмерава, условљава, ствара решења, а решења не личе на услове проблема.” (исто, стр. 343). Код нас је појам „потенцијалности” везан за омогућеност онога што је унутар света путем нас присутно, што није везано само за „интензитетску равн” коју у највећој мери оцртава Делез, онда када мисли виртуалност, али што јесте у релацији са њом. Изворним догађајем самосвести настојимо да захватимо крупнији план потенцијалности него што је „интензитетски” (који јесте у вези са присуством човека у свету *не као* „изоливаног и централног” – већ као оног који се одређује *из оног што је могуће света путем њега, могуће њега путем света*).

односу на реалност. Напротив, *омогућеност јесте у вези са делујућом, неизречитом присутношћу* која јесте у вези са оним стварним – *путем нас у свету присутним*. Што не можемо једном докучити, прозрети и учинити сасвим изречито делујућим – али што јесте генеративно „основиште” за наше бивање унутар света. Растумачење човека по изворном догађају самосвести управо јесте у вези са овом потенцијалношћу која је нама иманентна и која је за нас одређујућа. Присутна пре наше изречите свести о њеној присутности – пре свести о омогућености изречитог оприсућивања (актуализовања) оног неизречито присутног путем нас.

Наше стварање појма изворног догађаја самосвести стога ће бити у вези са тумачењем „случења” путем ког је на делу растумачење онога што је путем нас унутар света присутно – али, тако да свест о тој присутности није оно што се замишља, пројектује (иако га ми и обликујемо са претензијом на повраћај) – већ јесте последично формирана сходно ономе што се случило (што се случује) – по догађају самосвести (који се лоцира у детињство).

Оно што се случује по изворном догађају самосвести посматрамо на два нивоа: - *свест о неизречитој делујућој присутности онога што је са нама унутар света присутно*; - *свест о нашој генеративној моћи, генерисању себе и света сходно ономе што је унутар њега путем нас присутно, што још није, нити може бити једном до краја путем нас као изречито делујуће оприсућено (али ми јесмо они путем којих је оприсућивање омогућено)*. Генеративност нас зато јесте у вези са оприсућивањем оног путем нас присутног у свету или са актуализацијом потенцијалности која је са нама унесена у свет. Изворни догађај самосвести – као и било који догађај не можемо једном до краја спознати – не можемо учинити прозирним, зато што догађај по природи и јесте оно по чему смо прозирући – по чему имамо моћ прозирања. На основу тога је наша „убаченост” у свет динамична и генеративна. Зато концептуализација изворног догађаја самосвести није толико у вези тим – „шта изворни догађај самосвести јесте”, већ је пре настојање да се докучи на који је начин изворни догађај самосвести за нас одређујући; како сходно томе што је за нас одређујуће ми у свету јесмо; односно ко смо ми као они који постају (оприсућују) оно што јесу (што је са нама неизречито присутно).

5.4. Изворни догађај самосвести – желећи⁷⁸ и мислећи живот (интензитетска раван)

⁷⁸ Делез (са Гатаријем) у вези са „желећим животом” детета у књизи *Анти-Едип* запажа: „Дете од најранијег детињства има један желећи живот, читаво мноштво непородичних односа с објектима и машинама жеље... Управо међу парцијалним објектима и у непородичним односима желеће производње дете осећа свој живот и пита се шта то значи живети, чак и ако питање мора бити упућено родитељима и ако се одговор привремено може добити само у оквиру породичних односа.” Делез након тога наводи Артоова запажања: „Сећам се да сам се од своје седме године, па чак и раније, увек питао ко сам, шта сам и зашто живим, сећам се да сам се, кад ми је било шест година, у једној кући у булевару Бланкард у Марсељу (баш у броју 59) запитао, док сам ужинао хлепчић с’ чоколадом, који ми је извесна жена звана мајка дала, да сам се запитао шта то значи бити и живети, шта то значи видети себе како дишеш, и да сам хтео да себе дишем да бих осетио да живим и видео да ли ми то одговара и по чему ми то одговара.” То Делез тумачи: „У томе је суштина: детету се поставља једно питање које може бити „доведено у везу” са женом званом мама, али које није настало у функцији те жене, које је произведено у игри желећих машина, на пример на нивоу машине уста-ваздух или машине за ужинање – шта је то живети? Шта је то дисати? Шта је то ја? Шта је то машина за дисање на мом телу без органа? Дете је метафизичко биће. Као и у случају картезијанског *cogito*-а родитељи се не налазе у тим питањима. И греша се када се чињеница да је питање изнето родитељима (то јесте испричано, изражено) брка са идејом да се питање на њих односи (...) Стављајући дечији живот унутар Едипа, чинећи породичне односе универзалном медијацијом детињства, осуђујемо себе на пренебрегавање производње самог несвесног и колективних механизма које се директно односе на несвесно, нарочито читаве игре примарног потискивања, желећих машина и тела без органа. *Јер несвесно је безродитељно сироче* и производи само себе у идентичности човека и природе (...) *Нема ја у тата-мама*. (Жил Делез и Феликс Гатари, *Анти-Едип*, стр. 39). На другом месту Делез (са Гатаријем) напомиње: „Није реч о томе да се порекне животни и љубавни значај родитеља. Реч је о томе да се сазна које је њихово место и њихова функција у желећој производњи, уместо што се чини обратно и што се целокупно функционисање желећих машина своди на ограничени Едипов код.” (исто, стр. 38). Сврха схизоанализе изражена је у речима: „Схизоанализа има за циљ да рашчини изражајно едиповско несвесно, увек вештачко, репресивно и сузбијено, посредованог породицом да би дошла до непосредног производног несвесног.” (исто, стр. 80). Наиме, ми се са изворним догађајем самосвести окрећемо ка равни „формације” самосвести полазећи од желеће равни. Ниво на који укључујемо у наш рад „раван желећег живота” у вези је са „присаједињењем” оног момента жеље код Делеза који је значајан за тематику коју настојимо да захватимо и развијемо из изворног догађаја самосвести.

Артикулацијом изворног догађаја самосвести ми се усредсређујемо на потенцијалност света која је у вези са присуством човека као мислећег бића у свету. Међутим, оно по чему се он актуализује као мислећи посматрамо полазећи од њега као желећег у делезовском смислу. Утолико изворним догађајем самосвести настојимо и да растумачимо наше место у свету полазећи од нас као желећих и мислећих унутар света.

Наиме, ако пођемо од Делезовог разумевања жеље – као оне која постоји тек по склоповима унутар света, путем које се изводи „здруживање” са светом – ми не можемо говорити о жељи као нечему интегрисаном унутар човека независно од њених склопова.⁷⁹ То је онај облик здруживања жеље, креирање склопова жеље са стварима, животињама, природним феноменима, људима који се не узимају као некакви објекти свести већ се *из* релација са њима одвија једно, условно речено, „самооцећање себе из света”⁸⁰. При томе се не мисли на саосећајност (осећања као емотивност), већ је самооцећање на делу било да је реч о живим или неживим стварима, парцијалним предметима⁸¹. Можемо рећи да је

⁷⁹ „Но, жеља се никада не може одијелити од сложених склопова који се нужно повезују с молекуларним разинама, микроформацијама што већ уобличују положаје, ставове, опажаје, антиципације, семиотике итд. Жеља никада није неразлучена нагонска енергија, већ и сама настаје као последица разрађене монтаже, engineeringa с многоструким интеракцијама...” (Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Тисућу платоа*, стр. 239). „Ако жеља производи, она производи оно стварно. Ако је жеља произвођач, она једино може бити произвођач стварности, и у стварности. Жеља је онај скуп пасивних синтеза које машински повезују парцијалне објекте, флуксеве и тела и које функционишу као производне јединице. *Стварност из њих проистиче, она је резултат пасивних синтеза жеље као аутопроизводње несвесног* (подвукла Н.М).” (Жил Делез и Феликс Гатари, *Анти-Едип*, стр. 23).

⁸⁰ Прожетост окружујућим није пуко фактичка запоселост неког простора – већ је она увек у вези са оним што пресеца фактичку материјалност тела и простора. На то Делез указује када има у виду тачку у којој „дух дотиче материју” – *тачку по којој је и могуће самооцећање себе и света*.

⁸¹ Важно је нагласити да желећи живот Делез промишља испод интерсубјективних релација. Он пише: „Нека желећа машина, неки парцијални објект не представља ништа: он није представан. Он јесте подлога односа и дистрибутер агенсâ; *али ти агенси нису личности, као што ни ти односи нису интерсубјективни* (подвукла Н.М).” (Жил Делез и Феликс Гатари, *Анти-Едип*, стр. 38). „Парцијални објекти и тело без органа су два материјална елемента схизофреничних желећих машина: први као радни делови, друго као непомићни мотор; први као микромолекули, друго као циновски молекул – сви заједно у једном односу континуитета на два краја молекуларног ланца.”

самооцењање последица укомпоновања са оним што се „даје” у свету тако да се у садејству са тим формира виши степен „здруживања”, где „ми више нисмо ми, нити су неки ентитети више ти” – већ јесмо као здружени – тако да смо „ми у њима а они у нама”, а да је ова „заједничност” последица склопова жеље. Унутар света је на тај начин могућ наш желећи живот. О томе прецизније можемо да говоримо када урачунамо Делезово разликовање молекуларног и моларног. Моларно је на делу онда када себи и стварима приступамо као неким ентитетима, док је молекуларно на делу с обзиром на интезитете у односу на које можемо рећи да је путем жеље и могуће некакво „самооцењање”.⁸² Тако је свако улагање жеље молекуларно – зато што жеља сходно којој се „здруживањем” креира оно не-ентитетско између ентитетима одузима њихову самосвојност, раствара их и ставља у односе у које се не могу наћи сами од себе, као тек „распоређени” унутар света. У том смислу се може рећи да је жеља „синестетички инструмент” путем ког природа и свет путем нашег обличја добијају оне обресе који их спајају и раздвајају, путем ког нам се стварност најпре и „приређује и преуређује”.

Карактеристике жеље као „синестетичког инструмента” ћемо у издвојеном пасусу настојати да „илуструјемо”.

Наиме, када овде напомињемо „синестетички инструмент” – онда мислимо и на онај ниво наше усидрености у свет и природу жељом из које нам је омогућена и рецепција духовних творевина. Таква рецепција претпоставља превођење једне

(исто, стр. 267). „У желећим машинама, све функционише у исто време, али у резovima и прекидима, кваровима и промашајима, испрекиданостима и кратким спојевима, растојањима и комадањима, у једној укупности која никада не окупља своје делове у целину. То је зато што су и ти резovi продуктивни и што су и они сами окупљања (подвукла Н.М).” (исто, стр. 34).

⁸² Овде истичемо један део који такво самооцењање најбоље илуструје. Делез са Гатаријем у другачијем контексту пише: „Све твори машину. Небеске машине, звезде или дуга, алпске машине (...) бити додирнут особеним животом сваког облика мора пружити бесконачну милину; имати душу за камење, метале воде и биљке; примити у себе, као у сну, свако биће из природе, онако као што светови с месечевим менама примају ваздух.’ (...) не постоји ни човек ни природа, већ искључиво процес који производи једно у другом.” (Жил Делез и Феликс Гатари, *Анти-Едип*, стр. 5). У вези са жељом, Делез на једном месту чак пише: „Може се назвати и другачије. На пример, милост.” (Жил Делез, *Дијалози*, стр. 114).

перцептивне равни у другу и успостављање тока односа који не почива само на опремљености одређеним симболичко-значењским режимом (рационално-научено). Одакле та омогућеност превођења и како се она очитује? Тиме се, Делезовим речима, одвија „сарадња природе и духа”. Овде ћемо само набројати неке моменте зарад илустрације „синестетичког смисла”. Нпр. читање романа подстиче код нас то да композиција сликовно-просторно-временског заживи путем читања, односно да се „чује” лик који виче, шапуће (и без наговештаја самог аутора у „дидаскалијама”). Језик тада доводи себе до свог смисла и преводићи се кроз нпр. визуелно-звучну раван путем нас. Филм на пример уводи истовременост одвијања тока мисли који је везан за оно што није „приказано”, већ што се путем темпоралитета и визуелних композиција улива у нас преводићи се у даљи медиј рецепције путем нас. На тај начин се путем жеље као синестетичког инструмента успоставља налог разумевајућем кроз „изумевајуће” (тај налог, будући да измиче моћи аналитичко-рационалног дефинисања и симболичке опремљености за рецепцију, задире даље од њега). Тим путем се неизричито подстиче наше ангажовање за сусрет путем ког се одвија (само)раскривалачки карактер нас и самог дела из „превођења” једног у друго. Тада само превођење измиче моћи дефинисања. Оно што је ту значајно јесте то да дело са једне стране има за нас детерминистички статус, као оно што се намеће као целовито и (мање, више) заокружено – а да ми немамо моћ разумевања кроз изумевање зато што је то ствар пуке „слободне интерпретације и перспективизма” нас као одељених, већ управо зато што бивамо ухваћени самом композицијом која нас ангажује оданде одакле се управо путем нашег уплива у дело кроз друге нивое (кроз „превођење”) оно пре-уређује путем нас и ми путем њега. Путем нас му на тај начин бива поново удахнут живот који већ јесте стављен у њега на неорганској равни – равни са које оно нас саме из тог нашег тока „призива”. На пример музика нагони да се покрене емоција оданде одакле немамо како себи да приђемо, измиче опазивом, рецивом. Ипак она и задире, у зависности од микромомената који измичу збиру одсвираних нота, донде где се мисао покреће оданде одакле не би другачије могла да буде покренута. Она раслојава међучинове мозга, ре-структурира их поново својим задирањем ка нама путем оног што измиче видљивом, у себи од мноштва сила чини да се оне сусретну тако да измичу рецивом. Али она и подстиче да се поново прионе на изрицање онога што би могло бити речено – што је најпре отворено другим током односа – путем самих сила. И не само то. Може бити реч о упливу ка (само)покретању ритма срца тим путем. На тај начин се последично преуређу ток органског (организам) кроз неоргански ток међуодноса који крећу из срца – те тиме и читав систем органа из једног другог тока (отуд Делез и мисли раз-теловљеност). Са системом органа се тим путем

укршта увек и један ток из ког је само органско преуређујуће из неорганског – из ког бити жив, у пуном смислу те речи значи – ослободити живот из оног како оне теку тим путевима. Овде смо само наслагали поједине примере зарад илустрације. Све то ћемо посредно кроз мноштво начина уносити у сам рад на више философских нивоа. Та омогућеност нпр. претпоставља и превођење са једног на друго чуло код оштећености једног.

Желећи живот је за Делеза могућ будући да смо и као *раз-теловљеност* (*тело без органа*)⁸³. Раз-теловљеност је на делу као стална интензитетска

⁸³„Тело без органа” је термин који Делез и Гатари преузимају од Антонена Артоа, али који има спинозистички смисао (у вези је са Спинозиним питањем „шта може тело, за какве афекте је кадро” Жил Делез, Клер Парне, *Дијалози*, стр. 79). Ми ћемо „тело без органа” надаље разрађивати као раз-теловљеност (тако да ово „раз-” упућује на разложивост телесности на афективност, силе и интензитете; али и на оно „разликујуће” у делезовском смислу придодајући му на тај начин раван која је нама значајна – раван на којој ћемо истицати изричито значај раз-теловљености у односу на свест. За то су нам значајни следећи наводи у везу са телом без органа. У књизи *Хиљаду платоа* Делез (са Гатаријем) пише у вези са телом без органа: „Оно није никакав појам, никакав концепт, већ пракса, скуп пракса. Тијело без органа се не досеже, оно се не може досегнути, њему се непрестано приступа, оно је граница. Поставља се питање шта је Тбо? Али већ се налазимо на њему (...) На њему спавамо, на њему се будимо, боримо се, и на њему се боре против нас, на њему тражимо своје мјесто, доживљавамо нечувену срећу и невероватне поразе...” (Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Тисућа платоа. Капитализам и шизофренија 2*, стр. 169, 170). У *Анти-Едипу* пишу: „Тело без органа није сведок неког изворног ништавила, као ни остатак неког изгубљеног тоталитета. А поготово није пројекција; *све то нема никакве везе са сопственим телом ни са сликом тела. То је тело без слике* (подвукла Н.М).” (Жил Делез и Феликс Гатари, *Анти-Едип*, стр. 10). „Тбо није 'прије' организма, већ граничи с њиме и непрестано се конструира. (...) Тбо је блок дјетињства, постајање, супротност успомени на дјетињство. Оно није 'прије' одраслог, ни мајка 'прије' дјетета: оно је *строга сувременост одраслог, дјетета и одраслог, њихова карта успоредних густоћа и интензитета те свих варијација на тој карти* (подвукла Н.М). Тбо је управо та интензитетска језгра у којима нема ни не може бити родитеља и дјеце (органске репрезентације). *Тијело без органа никад није твоје, моје* (подвукла Н.М)... Оно је увијек *неко* тијело.” (Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Тисућа платоа*, стр. 185). У *Анти-Едипу* се наводи спинозистички елемент: „Тело без органа је материја која увек испуњава простор у овом или оном степену интензитета, а парцијални објекти су ти степени, ти интензивни делови који производе стварност полазећи од материје као интензитета = 0. *Тело без органа је иманентна супстанција, у најспинозистичкијем смислу* (подвукла Н.М.); а парцијални објекти су попут његових крајњих атрибута, који му припадају управо што су стварно различити, засебни и не могу се као такви искључивати и супротстављати.”

разложеност афективности телесности. Као таква она јесте оно што телесност чини подложном побуђивању и самопобуђивању.⁸⁴ Овај феномен одраз је настојања да се о телу мисли не само као органском ентитету које је организовано тако да се за њега везује један биолошки живот који је на делу јер га систем органа (организам) одржава у животу. Делез раз-теловљеност посматра као оно што јесте као омогућеност телесности. Када говори о раз-теловљености, он посебно узима у обзир дете, будући да његов желећи живот као не-још актуалан као изричито мислећи њега на непосреднији начин испоручује раз-теловљености. Оно је непосредније прожето окружујућим, иако фактички јесте један ентитет унутар света. Унутар света оно је као самоодсећајуће и „здружено” – тако да оно што би се аналитички могло разделити „између” њега као телесног и ствари у свету – заправо, одржава његов желећи живот који изнова доприноси интензитетској актуализацији њега у свету и самог света. Раз-теловљеност као

(Жил Делез и Феликс Гатари, *Анти-Един*, стр. 267). „Тијело без органа је жеља; то је оно што се жели и путем чега се жели.” (Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Тисућу платоа*, стр. 186). „Уопште се не ради о разломљеном, фрагментираном тијелу, органима без тијела (ОбТ). Тбо је управо супротно томе. Овде не постоје разломљени органи у односу према неком изгубљеном јединству, ни повратак неразлученоме у односу према неком разлучивом тоталитету (...) *Logos spermatikos*. (исто, стр. 186). „То није проблем идеологије већ чисте материје, феномен психичке, биолошке, социјалне или космичке материје.” (исто, стр. 165). „Тбо је саставност од пролаза (подвукла Н.М).” (исто, стр. 158). Треба рећи – тело без органа је оно путем чега Делез настоји да оцрта ону омогућеност увезаности нашег обличја у природу и свет на основу које подрива представу о томе да је „систем органа” подређен уређености у организму оно што је прва и последња реч у вези са нашем укотвљеношћу у природу и свет. У том контексту тело без органа, условно речено, има само један „орган” – жељу. Путем жеље као синестетичког инструмента нам се стварност изнова уређује и преуређује путем нас, тако да се на тај начин неоргански ток увек и укршта са логиком функционисања организма.

⁸⁴ Оно што у том смислу називамо „побуђивање и самопобуђивање” је у преводу Делезових дела на српски преведено као „афицираност и самоафицираност”. Утолико је реч само о другачијем именовању истог феномена, који није квалитативно различит. Они пишу: „Тбо је такве природе да га могу заузимати, настањивати, само интензитети. Само интензитети пролазе и циркулирају (...) Тбо узрокује пролажење интензитета, производи их и размешта у *spatium* који је и сам интензитетски, непротегнут. Оно није простор нити се налази у простору, оно је материја која ће заузети простор на одређеном ступњу – на ступњу који одговара произведеним интензитетима.” (Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Тисућу платоа*, стр. 173).

блиска желећем животу детета за Делеза јесте донекле и подлога живота душе. Он запажа у вези са душом да она није нешто што је унутар нас, већ је она „са нама” – на путу, изложена сусретима. Утолико Делез назначава да није реч о томе да треба „сачувати” душу, већ је учити да живи свој живот.⁸⁵

Душа је код Делеза неорганска и утолико је њен живот омогућен тек по нашој раз-теловљености. За артикулацију изворног догађаја самосвести ми ћемо ставити нагласак на омогућености човека као мислећег, али показати да је он као мислећи нераздвојив од себе као желећег. Говорићемо о њему као мислећем као још могућем полазећи од њега као желећег. Наиме, у желећи живот је до неке мере уграђена наша мисаоност, јер смо ми желећим животом они који се побуђивањем, самоодсећањем и раз-свешћују⁸⁶. Свако побуђивање је и могуће јер

⁸⁵ Делез пише: „Супротно моралу спасења, подучавати душу да живи свој живот, а не спасти је.” (Жил Делез, *Дијалози*, стр. 81).

⁸⁶ Раз-свешћивање јесте у вези са раз-теловљеношћу. Раз-свешћивање је оно по чему је могућа конституција свести као свести „о нечему”. Утолико је свака свест „о нечему” унапред „непречишћена” од нашег раз-свешћивања и никад није чиста свест, није разведена од оног путем чега се формирала (раз-свешћивања). Свако раз-свешћивање које се одвија у нашем желећем животу најпре јесте настало из ове „здружености”. Због тога наша свест никад није „само наша”. Будући да је желећа равна омогућујућа за наше „самоодсећање” из света она је неодвојива од раз-свешћивања, односно од конституције свести. Свесност (увезана у степене раз-свешћивања) јесте оно по чему је могућа свест као „свест о нечему”. На том трагу би се могла направити спона између Делезовог схватања „трансценденталног емпиризма” (суб-феноменолошка равна) и трансценденталних услова свести као „свести о нечему” (феноменолошка равна). Наиме, *без самоодсећања нема раз-свешћивања; свест о нечему је могућа по раз-свешћивању; а без конституције свести као „свести о нечему” није могуће захватање себе и света по ономе раз-свешћеном које се обликује као „свест о нечему”*. Ворен предочава оно што се може препознати код Делеза а што је у релацији са Хусерлом; што се да препознати и у нашој концептуализацији изворног догађаја самосвести (која није стварана сходно Хусерловим запажањима, али јесте на то подстакнута и њима). Он пише: „У Бернауским рукописима ми видимо прво постављање овог проблема појављивањем концепта *Ur-Ich* (пра-ја Н.М). Струјање *hyletic data* (гачака интензитета) је поларизовано око једног сингуларног *Ur-Ich*. Иако Хусерл говори о *Ur-Ich* као о субјективном полу, *Ur-Ich* унутар контекста Бернау рефлексива није идентично са его-полом ноетско-ноематске интенционалности у *Идејама I* или его-особа праксе у *Идејама II*. *Ur-Ich* корелира са 'изворном афекцијом' или интензитетима *hyletic* афекције, како је Хусерл надаље прецизирао, *Ur-Ich* је генеза (постанак Н.М.) ега. Хусерл је чак говорио о 'пре-јаству' (*Vor-Ich*) или, другим речима, о ономе који се рађа или који је ларвалан его који није још индивидуализован у форми конституисаног ега

ми нисмо само као фактички ентитети присутни у свету него се и оприсућујемо из побуђивања, актуализујући своје интензитетске потенцијалности путем којих се раз-свешћујемо и раз-свешћивањем постајемо свеснији свога присуства у свету. Како желећи живот посматрамо као један вид раз-свешћивања, увиђамо да нас он испоручује и формирању свесности која се не своди на то да ми имамо тек неке „објекте свести” на основу којих се односимо према стварима унутар света. Овај ниво свесности који се обликује још унутар нашег желећег живота је заправо заслужан за поље протежности нас као свесних, као оних који су као раз-свешћујући. Али раз-свешћујући толико да се ово раз-свешћивање тиче и произлази из испоручености побуђености светом. Утолико наше „мислеће ја” јесте тек као наслоњеност на своју свесност. Није свесност сама та која нам је дата из „мислећег ја”, која нам припада јер јесмо као мислећи.

5.5. Жеља за самоприказивањем, самоподстицање и отпочињање – интензитетско-ентитетска раван

За ту сврху унутар које интензивирамо ову спону човека као желећег и мислећег ми ћемо паралелно са *изворним догађајем самосвести* указати и на *изворну жељу за самоприказивањем*. Њу посматрамо као интуитивно подстичући облик жељења код детета. Она са собом носи момент изричите „интенционалности” (интензитетско-ентитетска раван) и утолико није равна Делезовом разумевању жеље (интензитетска раван), иако од његовог схватања полазимо у оцртавању овог феномена. Жељу за самоприказивањем формулишемо осврћући се и на запажање Хане Арент у вези са поривом ка самоприказивању које је надахнуто феноменологијом. Хана Арент се позива на швајцарског биолога Адолфа Портмана и издваја његов увид да је човеку колико и животињама у свету

и особе. *Ur-Ich* је пре-индивидуално и имперсонално а ипак парадоксално сингуларно у 'бити-без-јаства (оно је суштински недостатак бивствујућег) у смислу тенденције ка постајању егом или субјектом.' (Nicolas de Warren, „The Anarchy of Sense: Husserl in Deleuze, Deleuze in Husserl”, стр. 13).

својствен „порив ка самоприказивању”. Она посебан значај приписује човековој тежњи да се прикаже унутар света. У вези са тим пише:

Изгледа да је порив ка самоприказивању – порив да показивањем одговоримо на преплављујући учинак показивања – заједнички животињама и људима. И као што глумчев наступ зависи од позорнице, других глумаца и посматрача, тако и свака жива ствар⁸⁷ зависи од света који се постојано појављује као место које омогућује његову појаву, од сличних створења с којима заједно наступа и од посматрача који ће признати и препознати њено постојање.⁸⁸

За порив је карактеристично да иступамо ради самог приказивања (што је карактеристично и за животиње) и ради одговарања на преплављујући учинак појава, док изворна жеља за самоприказивањем није ту ради самог приказивања, већ се тек актуализује по *ономе* чиме бива подстакнута.

Зато када говоримо о жељи за самоприказивањем под тиме претпостављамо један вид самоподстицања да се одговори на нашу прозваност светом онда *кад се досегне одређени степен свесности себе у свету и света у себи*. Ово одговарање посматрамо као вид самоподстицања на приказивање неког „мене” које јесте као самоодсећајућа интуитивна интегрисаност себе самих међу другима као актерима. Та је раван у вези са нашом интензитетско-ентитетском постављеношћу у свет – раван унутар које се оно интензитетско по разсвешћивању обликује као свесност нас као ентитета унутар света. Тим путем се зачиње „виши” ступањ наше свесности себе у свету него што је то свесност на нивоу самоодсећања из света жељом кроз парцијалне предмете. Он, иако јесте виши, није некаква „замена” за претходно (које не престаје да буде делујуће док год јесмо живи, не исцрпљује се), већ је својеврсна „пререклексивна синтеза” наших здруживања са светом жељом (самоодсећања из света) *у нама као у засебном ентитету*. Са таквом синтезом се у нама као у засебном ентитету постепено досеже онај вид свесности себе из нечега „код-себе” што сведочи у прилог „распознатости света у себи и себе у свету”. Са том распознатошћу своје постојање почиње да се препознаје као кадро да одатле буде „изражено”, оспољено у свету.

⁸⁷ Напомена: Хана Арент у овом изводу пише и у изворном облику тј. на енглеском језику – жива ствар (*living thing*), а заправо под тим подразумева створење.

⁸⁸ Хана Арент, *Живот духа*, стр. 34

У том контексту нам је значајно оно што Делез тумачећи Лајбница, из визуре својих поставки запажа:

Потребно је ставити свет у субјект да би субјект био за свет. То је то увртање које конституише превој света и душе.⁸⁹

⁸⁹ Жил Делез, *Набор, Лајбниц и барок*, стр. 60. У наведеном преводу појам *pli* (франц.) је преведен као „набор”, али ћемо га ми преводити као „превој” и у складу са тим смо кориговали навод из књиге. Делез у вези са тим пише: „Због чега би нека ствар била свијена, ако не због тога да би била умотана, стављена у другу ствар? Показује се да омотач овде добија свој крајњи или пре коначни смисао: он више није омотач кохеренције или кохезије, као јаје у „међусобном умотавању” органских делова. Али он више није ни математички омотач пријањања или придодавања, где и даље један превој умотава друге превоје, као у омотачу који додирује бесконачност кривих у бесконачности тачака. То је омотач инхеренције или једностране „инхезије”: инклузија, инхеренција, јесте крајњи узрок превоја, тако да неосетно прелазимо са једног на друго. Између њих се створио размак који од омотача прави разлог превоја: оно што је свијено јесте оно уметнуто, оно инхерентно. Рећи ћемо да је оно што је свијено само виртуелно, и да актуално не постоји, осим у неком омотачу, у нечему што га омотава (...) Оно у чему се инклузија догађа и не престаје да се догађа (...) то није положај или место, то није тачка гледања, већ оно што пребива у тачки гледања (...) То је нужно душа, један субјект. Увек душа укључује оно што захвата са своје тачке гледања. (Жил Делез, *Набор*, стр. 52). „Савити – развити не значи напросто затегнути-попустити, згрчити-растегнути него умотати-одмотати, инволуирати-еволуирати.” (исто, стр. 29). То је круцијална нит на основу које се спаја оно што са једне стране Делез (са Гатаријем) схвата као неоргански ток на желећој равни, а што код Лајбница повезује са душом. Сходно томе Делез нашу укотвљеност у свет и природу не посматра са становишта напетост-разрешење, већ са становишта омогућености полазећи од желеће и душевне равни. Индивидуација је изводива полазећи од ове свијености света у нама. А свијеност света у нама сведочи у прилог стављености да се свет *одатле* и развија из нас (из те свијености) – тј. из омогућености света полазећи од нас. Ту нит ћемо именовати као желећу димензију душе, будући да оне нису сводиве једна на другу, али јесу неодвојиво повезане на овој равни. Сјерд Ван Тојнен (Sjoerd van Tuinen) у вези са оним што ћемо именовати желећа димензија душе запажа: „Кроз пројекцију и реквизицију, анималне душе су 'завијене' свуда у неорганској материји. Материја се састоји од 'обртних (или вртоглавих) анималности' тако да 'нема разлога да се пита да ли материја мисли или опажа, већ једино да ли је одвојива од ових малих душа способних за перцепцију'. Ове малене душе можда немају тако чиста запажања као што имају разумне монаде, али оне обилују микроперцепцијама које ишту једну 'анималну психологију' која је несводива на трансценденталне људске форме (подвукла Н.М).” (Sjoerd van Tuinen, „A Transcendental Philosophy of the Event: Deleuze’s Non-Phenomenological Reading of Leibniz”, стр. 166-167).

Када се напред наведено стави у контекст делезовске суб-феноменолошке и метафеноменолошке равни важно нам је оно што Сјерд ван Тојнен истиче:

Напоље, много удаљеније него било која спољашњост је оно „уврнуто”, „увијено” и „удвојено” оним Унутра која је дубље него иједна унутрашњост, која сама креира могућност изведених односа унутрашњости и спољашњости.⁹⁰

Сходно томе *превој* света и душе јесте увек из повратности – душа „спроводи” превијање света – зато што се сходно њој свет и увија – тако да се душа и свет изводе *из* њега (из превоја). Можемо рећи да само склапање токова жеље у делезовском смислу падају уједно са превојима света у души. Превоји света у души јесу у вези са пререклексивним – оним које је увек више него што накнадно формирано „мислеће ја” уме и настоји да испрати. Из пререклексивног се и формира интуитивни увид о себи у свету и свету у себи као једно *чисто, унутар нас интегрисано самодећање себе у свету и света у себи*. Оно код-себе које треба да буде „приказано” можемо на том ступњу посматрати као интуитивност увида у себе и свет, али тако да она урачунава целог себе и цео свет⁹¹. Како је у желећем животу неизричито присутна и мисаоност (као једно раз-

⁹⁰ Sjoerd van Tuinen, *Mannerism in Philosophy, A Study of Gilles Deleuze's Development of Monadology into Nomadology, of Leibnizian Approaches to the Problem of Constitution, and of Deleuze's Concept of Mannerism*, стр. 184.

⁹¹ Зашто се тим путем урачунава „цео” свет? Делез тумачи Лајбница из своје визуре и пише: „Превоји су у души и актуално постоје само у души. То већ важи за „урођене идеје”: оне су чисте виртуалности, чисте могућности, а њихов чин је хабитус или диспозиција (превоји) у души, њихов довршен чин се састоји у унутрашњем деловању душе (унутрашње развијање). Али то једнако важи за читав свет: читав свет је тек виртуалност која актуално постоји само у превојима душе која га изражава, *душе која прави унутрашње угубе кроз које себи даје представу укљученог света* (подвукла Н.М). Идемо од инфлексције до инклузије у неком субјекту, као од виртуалног до актуалног, тако да инфлексција дефинише превој, а инклузија душу или субјект, што значи оно што умотава превој, његову крајњу сврху и довршен чин.” (Жил Делез, *Набор, Лајбниц и барок* стр. 53). То што Делез увиђа у вези са светом као виртуалношћу (то да свет само и јесте у превојима душе која га спроводи), никако не претпоставља душу као одељену, као оно што је на страни нас (нити је то ствар било какве „психологизације”) – већ она јесте из узајамног деловања *са* светом, путем ње се сам свет полазећи од нас неминовно и извршава. Као што смо у уводу назначили, Делез са Гатаријем износи у књизи *Шта је филозофија?* – „душа сажима оно што материја расипа”. Ако долази до интеграције неког „мене” око „мојих склопова жеље” – око превоја у души

свешћивање), из ње се формира интуитивни увид који је нама непосредно „доступан” унутар света живота, пре саме претензије на ојезичење. Иако се структурираност нашег мишљења накнадно у нашем животу и свету интерсубјективности формира и кроз језик, изворни подстицај на говорење као „самоизговарање себе свету” јесте наслућивање прилике за чисту могућност преливања свесности пререфлексивне синтезе желећег живота у нама као у засебном ентитету кроз самоизговарање. Управо из овог вишка који није само желећи на оном нивоу који развија Делез – већ на оном нивоу на ком се формира свест о интуитивно интегрисаном „мене” у релацији са собом као ентитетом међу другима, са собом као почетком међу другима.

Зато када формирамо појам жеља за самоприказивањем под тиме претпостављамо више момената: доживљај интуитивне интегрисаности нас око наших склопова жеље, око превоја света у души; самопрепознавање неког мене из доживљаја интегрисаности; самоподстицање мене да се актуализује из оног код-себе које сведочи у прилог пререфлексивне распознатости света у себи и себе у свету. То именујемо као жељу за самоприказивањем, а не као настојање јер је са једне стране на делу један не-интенционалан ток жеље карактеристичан и за све друге облике здруживања са светом, а који са друге стране јесте као интенционално „улагање” свог желећег живота у оном правцу у ком он за наше биће постаје пресудан. Подстицање на „самоизговарање себе” у жељи за самоприказивањем је као самоподстицање душе на говор из пререфлексивне распознатости света у себи и себе у свету.⁹² Иако то подстицање на говорење није још као језички структурирано, ипак јесте као желећа „мисаоност”, као оно што иште изговарање, односно изискује сам језик да би било изговорено.

У том погледу нам је важно оно што запажа Хана Арент:

Речју и делом ми себе умећемо у свет људи, то уметање је попут другог рођења, у којем потврђујемо и на себе преузимамо голу чињеницу свог изворног физичког

на желећој равни – онда је оно нужно у вези са „целим светом” – *оним који јесте више из интуитивне самодећајуће интеграције*” него што је „свесно ментални феномен”.

⁹² Делез пресудно разматра драму испод сваког логоса. Надовезујући се на њега – ми ћемо настојати да путем момента који се тиче самоподстицања душе на говор из жеље за самоприказивањем (из препознавања себе као почетка међу другима – Х.А.) – говоримо о логосу на основу увучености у питања која се зачињу са изворним догађајем самосвести.

појављивања. Ово уметање нам није наметнула нужност (као што нам је нужност наметнула рад), и њега не подстиче корисност (као што подстиче на производњу). Њега може стимулисати присуство других чијем друштву желимо да се прикључимо, али никада га други не условљавају; *његов подстицај извире из почетка који је ступио у свет када смо рођени и којем одговарамо почињући нешто на своју властиту иницијативу.*⁹³

По томе што је овај наш почетак, *почетак нас и за сам свет* ми нисмо само они којима је свет дат, већ можемо рећи да смо ми и ти који су дати свету. Ако сагледамо овај почетак имајући у виду то да јесмо и као дати свету, ми смо по овој датости свету и ти са којима *почетак нас за сам свет* треба да отпочне. Када говоримо о почетку који је унесен са нашим рођењем, ми онда можемо рећи да је сам наш почетак као рођење један догађај за свет, да смо сами као једно догађање свету (као догађај за друге људе у свету). Како смо као догађај неименљиви, неозначиви унутар света (иако свако добија неко име, у смислу давања имена по рођењу као означавање и зарад распознавања) *ми постајемо они који тек треба да себе свету предоче и себе посведоче као они који јесу, будући да као такви нису унапред прозирни свету, иако јесу „именовани“*. У том контексту се може рећи да у жељи за самоприказивањем лежи *претензија на прилагање свету своје свесности о ономе у шта сами можемо „прозрети“ као у неко код-себе*.

Иако ово код-себе никад није дословно унутрашњи говор који онда може бити тек „пренесен“ другима, да га и други чују – оно нас у овом облику подстиче на *„самоизговарање себе“* свету међу људима као учесницима (интерсубјективни свет), *да би се пружио наш улог за учешће у њему*. Подстицај на „говорење себе“ јесте и као настојање да се учествује у свету структурираном на језичким осносвама, као подстицај на „здруживање“ са људима као актерима. Како је говор један вид излагања себе свету, овакав однос детета према говору је могућ тек након што се појави свесност да оно код-себе може бити говором изложиво некоме ко препознаје и омогућује његово самоприказивање кроз самоизговарање.

Тада је на делу настојање да се актуализујемо путем говорења на начин на који говорење треба да изнесе оно код-себе које је произашло из здруживања са светом, која нису урачунавала људе као актере унутар света, већ као „парцијалне

⁹³ Хана Арент, *Conditio Humana*, стр. 243.

предмете” (који се конституишу жељом)⁹⁴. Ту није на делу тежња за говорењем као пуким изрицањем (као нпр. путем испуштања гласова или сл.; није ни оно што Делез запажа на примеру Артоа док је „ужинао хлебчић с' чоколадом” - што је желећа равна „упитаности”). Није реч ни о усвајању реченичних конструкција зарад функционалног опхођења. Реч је о иницијативи *да се буде један од актера унутар међуљудског света који као такве могу да нас препознају по нашем таквом самоприказивању*. Важно је рећи да се изворна жеља за самоприказивањем не заснива на било каквом опонашању, већ је она у вези са иницијативом за учешћем по ономе што код-себе „носимо”, што „треба” да буде потврђено и признато да бисмо могли да будемо и „учесници” у свету као свету заснованом на језичкој структури. Она је наш улог за учешће, један вид наше заложности да се препозна и призна наша „посталост” актером у свету по нашем „самоизговарању себе свету” – актером који би након препознавања и признања (онога што би се путем њега унело у свет) могао да се у својој потпуности укључи у свет међу другима.

Немогућност нашег здруживања са светом путем таквог самоизговарања себе свету, изостанак наше посталости из оног код-себе које је сведочио у прилог пререфлексивне распознатости себе у свету и света у себи – пресудно обликује наше биће унутар света. Наша пуна актуализација из ове жеље за самоприказивањем, ослоњена на интуитивност увида који урачунава свеукупност себе и света – остаје тек оно жељено, оно, што кад би било остварено, човек би био довршено биће унутар света.

Због немогућности своје пуне актуализације из жеље за самоприказивањем дете бива погођено догађајем самосвести из ког му се намеће трансцендентални хоризонт – онај, из ког још треба (може) да види себе и свет. Тај вид погођености настојимо да реконструишемо.⁹⁵ Важно је напоменути то – да

⁹⁴ У том контексту, постоји интенција да се, условно и поједностављено речено, неосвешћено, у међуљудски свет унесе оно што није само људско – што је „распознатост света” у нама као у засебном ентитету, који је неодвојив (фигуративно речено) и од „неба, врапца, травке” тако да они нису некакав ентитети, објекти свести – већ оно из чега смо се из оног „између” распознавали из света и себе у свету.

⁹⁵ На тај начин говоримо о догађају на егзистенцијалној равни и узимамо у обзир Делезове увиде у вези са тумачењем догађаја на егзистенцијалној равни. Наместо, условно и поједностављено речено: „остави своје желеће машине на вратима, напусти своје безбрачне родитеље, безбрачне

на тај начин (независно од прецизирања „броја година”, „ментално когнитивних категоризација”) дете задобија егзистенцијалне основе човека у свету. На основу њих оно бива пресудно обележено „бригом”⁹⁶ за себе и свет – бригом за оно „код-себе” које је сведочило у прилог распознатости света у себи и себе у свету, тј. постаје упућено на неоприсућено „мене” путем света, на неоприсућено света полазећи од „мене”. На основу такве своје упућености на оно неоприсућено – оно само и свет јесу „више” од туђости која се најпре (спрам себе и света) обистињује са наметањем трансценденталног хоризонта. Док оно неоприсућено „мене” остаје као некаква „квасисуштина”, конституција бриге је егзистенцијалноонтолошка брига.

Делез наговештава да дете јесте „метафизичко” биће. Томе можемо придодати – да по изворном догађају самосвести оно јесте биће које се непосредно и истински чуди *тако* да из свога чуђења јесте *на вишем ступњу*

машине, свој магнетофон и мотоцикл (или у поменутом примеру, врапца и небо и травку – Н.М.), уђи и дај се едипизирати” (Жил Делез и Феликс Гатари, *Анти-Едип*, стр. 44.) – градиме егзистенцијални смисао догађаја самосвести на основу ког се говори о другачијем склапању човека из њега. Сходно њему – оно између „мене и врапца, мене и неба, мене и травке” заправо јесте посве другачије уносеће у језик – то је онај ниво који је свеобухватнији, делезовски, интензитетски (о ком је писао имајући под тим у виду детињство света; сходно ком је разумевао само писање), који се не исцрпљује – и о ком ће тек посредно бити речи. Будући да догађај не сводимо само на интензитетску раван (иако желећу раван задржавамо) – другачије прилазимо томе, не као схизоанализа наспрам психоанализе (Делез са Гатаријем). Ово стоји иако саму потпору за такво прилажење налазимо и код Делеза, у његовом придавању догађају егзистенцијалног смисла – тј. одатле конституишемо његов изворно философски смисао.

⁹⁶ Брига као етички принцип се провлачи у Хајдегеровој (Martin Heidegger) философији и у философији Хане Арент. Код Хајдегра је она претежно упућена на своје самство у свету – као брига за аутентичност свога самства у односу на онтолошку структуру света. Док је код Хане Арент она претежно у вези са „бригом за заједнички свет” – усмерена на бригу за свет као оно што „лежи међу” људима. Код нас је брига увек у вези са самоодносом и светоодносом, упућеношћу на себе *из* своје самости (по својој туђости унутар света) као и „из” упућености на друге, упућености на свет „међу нама” – на заједнички свет (који урачунава прошло, будуће). Узимамо та два момента као неодвојива (иако правимо аналитичку дистинкцију да би се оцртала тензија између та два нивоа) у настојању да укажемо на обележје наше постављености у свет по изворном догађају самосвести. Мислимо их као неодвојива будући да сматрамо да давање примата једном или другом нас „избацује” из хоризонта потенцијалности постајања саобразно ономе како јесмо.

запитаности, потенцијалности (иако не и опрељености) за „философичност” – него што је то човеку доступно након упалости у саморазумљивост (у оно што је Платон сматрао претфилософским начином мњевања)⁹⁷. Изворни догађај самосвести утолико „служи” и претендовању на поновно присвајање и преузимање од човека онога што јесте у вези са оним што лежи пре наше конкретне одељености (као телесног и мислећег „ја”) од других – да би се одатле тумачили као постајући.⁹⁸

⁹⁷ Ту ће нам бити пресудно значајан Делезов концепт времена који он изводи у односу на догађај коме ми придајемо егзистенцијални смисао. Када Делез говори о *чистим* догађајима у књизи *Логика смисла*, он их разматра, између осталог, и на основу фигуре Алисе (лик из *Алисе у земљи чуда* Луиса Керола [Lewis Carroll]). Он пише: „Кад кажем 'Алиса расте' желим рећи да она постаје већа него што је била. Но самим тиме постаје и мања него што је сада. Наравно, она није мања и већа у исто време. Али у исто време то постаје. Она је већа сада; била је мања прије. Но у исто вријеме, у исти мах, постајемо већи него што смо били и мањи него што постајемо. То је истодобност постајања, којој је својствено да измиче садашњости. Утолико што измиче садашњости, постајање не подноси одељивање ни разликовање оног пре и оног после, прошлости и будућности. У саму бит постајања спада то да се оно креће (подвукла Н.М.), да повлачи истовремено у оба смера. Алиса расте само тако што се смањује и обратно. Разбор тврди да у свим стварима постоји одредив смисао и утврдив смјер; но парадокс је потврђивање оба смисла и оба смјера у исти мах.” (Gilles Deleuze, *Логика смисла*, стр. 7). Наиме, када Делез говори о томе да Алиса „расте” он онда оцртава једну раван интензитета – сталних „постајања” (које се не рачуна годинама, данима, сатима – већ „истовременошћу”). Та микрораван је заправо, парадоксално, истовремено ситнија али свеобухватнија од егзистенцијалне равни (будући да се не тиче само човека). Постајање по изворном догађају самосвести јесте у вези са истовременошћу оног – „пре” изостанка наше пуне актуализације из жеље за самоприказивањем и „након што” изостанка наше пуне актуализације из жеље за самоприказивањем. Тада „сећање себе бива иницирано из будућности”, онда када оно „код-себе” које је сведочило у прилог распознатости себе у свету и света у себи „западне” по догађају у преиначење надолазећим (будућим) – хоризонтом који се намеће са њим.

⁹⁸ Лав Шестов (Лев И. Шестов) запажа у одељку *Enfant terrible*: „Целокупно наше философско интересовање, целокупна наша „чиста” радозналост треба да буде усмерена ка томе да у свом сећању васпоставимо оно што смо усвојили у сретно доба када су за нас још нови сви животни утисци и када смо перципирали стварност не потчињавајући се постулатима који диктирају практичне потребе. Ако желимо „апсолутно” знање, ако желимо „непосредно” да видимо како види живо и разумно биће које није везано „претпоставкама”, које не зна ни за какав страх и које се не боји чак ни да буде „страшно” - terrible, онда наша прва заповест треба да буде: будите као деца.” (Лав Шестов, *На терезијама Јова*, стр. 179). Са друге стране Делез са Гатаријем пише:

5.6. Трансцендентални хоризонт, жудња и „сећање из долазећег” (ентитетско-интензитетска раван)

Изворни догађај самосвести јесте као прозваност нашег бића да се актуализује као изричито мислеће, а не само као желеће – тим путем као мислећи током живота стално остајемо као они који одговарају на догађај којим бивамо прозвани. Утолико ми као мисаона бића нисмо једном као мисаони актуализовани да бисмо могли да мислимо (тима што имамо ментални апарат), већ је наша мисаоност оно што се изнова од нас изискује и што треба да се потврђује. Као мислећи ми не престајемо да будемо и желећи у делезовском смислу. Међутим, оно што ћемо ми настојати да покажемо јесте да је овај однос нас као мислећих и као желећих нераздвојив, и да путем њега тек можемо да говоримо о уравнотежавању телесно-афективног и духовно-рефлексивног дела нашег бића. Увели смо појам *жеље за самоприказивањем* – оне која са једне стране јесте као *препознавање* почетка који је унесен у свет са нама у свет о којем говори Хана Арент, али тако да то препознавање има један претходно постојећи желећи живот који одређује *услове тога препознавања* из ког се и конституише оно код-себе које сведочи у прилог пререфлексивне распознатости света у себи и себе у свету. Док је са друге стране, конституција овог код-себе могућа с обзиром на почетак који је са нама унесен у свет, нашу интеграцију око тога почетка, те смо ми у односу на њега и подстакнути на отпочињање.

Наметање трансценденталног хоризонта у изворном догађају самосвести од нас „прави” једно „ја” као *рефлектујуће ја*, док конкретизује наше *тело као наше* и одељено од других, што нас уједно чини конкретно телесним и рефлексивним унутар света. Под трансценденталним хоризонтом претпостављамо услове мишљења која су нам својствена као умним бићима тако да се ти услови односе на наше разумевање света и разумевање нас самих. Оно код-себе које је сведочило у прилог пререфлексивне распознатости себе у свету и света у себи, из ког се „требало” приказати самоизговарањем *због* погођености догађајем

„Филозофија нема другог циља него да постане достојна догађаја, а онај ко противоставља догађај јесте управо појмовни лик”. (Жил Делез, *Шта је филозофија?*, стр. 202).

самосвести подстиче најпре примарно искусујућу жудњу за собом⁹⁹. Тим путем се као реакција на изостанак наше пуне актуализације из жеље за самоприказивањем активира жудни део душе – путем ког се из себе као одељених искусује, рас- свешћује своја непосредна неспроводивост кроз језик из пререфлексивне распознатости света у себи и себе у свету, раскрива своја самот на основу немогућности пуног повезивања са људима тим путем и изричито отвара питање о бићу. Повезивањем жудње и тела, жудња је свођена само на механизам пожуде, и увек разумевана (из своје окренутости пожуди) само као „жудња за нечим, неким”. Тим путем се искључује пресудни момент жудње као жудње за собом међу другима, *са* другима – која је (за разлику од пожуде) по изворном догађају самосвести „заслужна” за отварање конкретног бивствујућег из питања о бићу (тј. јесте из своје окренутости ка трансцедентном)¹⁰⁰. Дуализам телесног и

⁹⁹ Отуд мислимо и оно условно речено „кризно” на егзистенцијалноонтолошком плану – зато што тим путем изричито бива раскривена наша самот – тј. „принудна осамљеност” међу људима. Поједностављено речено, показује се да нисмо више целим својим бићем ни део оног „пре него”, али да оно „након што” чини да нисмо ни целим својим бићем ни у међуљудском свету. Догађај се код Делеза увек најпре утеловљује у индивидуи (или стању ствари) – момент на који разматрамо отеловљење догађаја у вези је са примарном искусујућом жудњом за собом, која наступа као реакција, као оно због чега се оспољава жудни део душе из које се јавља свест о бићу као нечему трансцедентном; тим путем се ствара свест о видљивом и невидљивом, оностраном и ононостраном – које пре неуспеха самоизговарања није могло бити препознато. Показујемо да је његово раз- теловљење могуће тек полазећи од међуделујућег смисла желеће и мислеће димензије душе.

¹⁰⁰ Алузија на Хајдегерово разликовање бића и бивствујућег, али и Кјеркегорово разликовање апстрактног и конкретног мишљења. Кјеркегор пише: „Шта је *апстрактно* мишљење? То је мишљење код којег нема онога који мисли... Он се не обазире ни на шта што није мисао. Само је мисао у свом властитом медијуму. Егзистенција није без мисли, али је мисао у туђем медијуму. Шта је *конкретно* мишљење? То је мишљење код кога постоји онај који мисли и одређено нешто (у значењу нечег појединачног) што се мисли, где егзистенција даје егзистентном мислиоцу мисао, простор и време. Док су објективном мислиоцу равнодушни мисаони субјект и његова егзистенција, субјективни мислилац интересује се претежно својим сопственим мишљењем – егзистира у њему.” (Серен Кјеркегор, *Бревијар*, стр. 48). Тим путем се заправо коначно бивствујуће отвара из питања о бићу тако да сама питаност проистиче из увучености у питаност конкретног бивствујућег – које себе као своју самот искусује тек са немогућношћу своје пуне актуализације – из које се и отвара из питања о бићу. У том контексту нам је важно да укажемо „како” се отвара. На основу те увучености тек ћемо и говорити о мислећој димензији душе и накнадно увести разлику између бићевности (пре него) и бића (након што). Тим путем се показује

рефлексивног је почивао управо на „одрицању” од тела као тела жудње и давањем примата оном рефлексивном делу човековог бића. У том подвајању долази до пренебрегавања примарно искусујуће жудње за собом, коју подстиче не-самоизговарање из оног код-себе из ког смо распознали свет у себи и себе у свету; а оно заправо и *јесте* претпоставка да се мислећи део човековог бића отвори из питања о бићу, *тако*, да то питање није одвојиво од пуне увучености конкретного бивствујућег у питаност.¹⁰¹

Показаћемо да нас заправо ово пренебрегавање момената који су претходнили конституцији „мислећег ја” „измешта” из потенцијалности света онда када се само „мислеће ја” узима као изоловано од момената који су му претходили (од онога што је на нас као преинтелигибилно делујуће) и испоручује тек трансцендентално-апстрактној пројекцији о бићу. Свест о бићу се заправо појављује са наметањем трансценденталног хоризонта и то путем питања – „шта је држеће за сам свет?” и „ко је човек у свету?”. Ово питање о томе шта је држеће за сам свет могуће је тек пошто наступи дисконтинуитет, привремено уздрмавање непосредног самоодећајућег увида у себе и свет којем смо испоручени најпре само као желећи. Наше је самоодећање било могуће с обзиром на жељу сходно којој ми сами нисмо били изричито као „конкретно телесни”, као одвојени од жељивости,

да потреба за „оностраношћу”, али и уопште свест о оној страни; свест о бићу (путем чега је могуће повезати се са собом и светом) као ономе што је са оне стране иманенције и настаје онда када бивамо погођени догађајем самосвести – али не и пре. Могло би се рећи у ономе „пре него” невидљиво је присутно у видљивом, неизговориво је присутно у изговоривом – а са оним „након што” јавља се свест о раздвајању видљивог и невидљивог, изговоривог и неизговоривог.

¹⁰¹ На трагу Делезовог проблематизовања „блокирања” тока жеље (који се везује за психоаналитички троугао), које је одваја од њених склопова – оформљење жудње (и жудног дела душе), изричито отватање из питања о бићу – схватамо као „блокирање” тока жељења на начин на који оно што се у жељи за приказивањем имало предати (говором) бива „враћено назад” на нас као потенцијалност (као неизрецивост) – као оно што путем нас јесте у свету неизричито делујуће и присутно. Као потенцијалност, али не и актуалност. Тиме што ово „блокирање” везујемо за „однос према свету међу другима” – ми га „ослобађамо” у односу на едиповски троугао – и не тумачимо као „спољну друштвену репресију” – већ као „*примарно искусујућу самот*”. На основу ње смо нашим боравком у свету (као још-неактуализовани) „осуђени на друге као друге” (као туђост спрам себе и других). Ми ћемо настојати да укажемо да овај вид „блокирања” има пресудан значај за наше постајање по својој самосвести.

од самоодсећања, од „здружености” – путем које смо били као стална „изложеност”. Како је интуитивни увид о овоме код-себе урачунавао ову свеукупност, са немогућношћу „предавања” овог код-себе самоизговарањем себе свету актуализује се запитаност – ако ово код-мене није свеукупност, односно ако то није оно што прожима све, „шта је онда држеће за сам свет?”. Онда када нисам само као „здружена са светом”, што ми омогућује интуитивни увид у себе у њему и њега у себи, путем онога што у њему постоји, „путем себе која постојим по ономе чиме је прожето све што постоји” – „ко је онда човек у свету?”.¹⁰²

Ако сама ова питања произлазе из трансценденталних услова мишљења као услова разумевања себе и света, *оно због чега су на делу ова питања* долази отуд што се нисмо актуализовали из оног код-себе које је сведочио у прилог пререклексивне распознатости света у себи и себе у свету, што подстиче најпре примарно искусујућу жудњу за собом. Тако је само тело, као оно које отеловљује ову жудњу, неизбежна претпоставка због које онај који се пита јесте као запитан. Међутим, оно с обзиром на шта је могуће питати се, није могуће из жудње коју отеловљује наше конкретно тело, већ је *могуће тек из увучености нас у питаност која нам је могућа зато што нисмо тек као конкретно тело, већ и као разтеловљеност која је у вези са желећим животом.*

Са изворним догађајем самосвести на делу је *дисконтинуитет желећег живота*, дисконтинуитет по којем је и омогућено да се актуализујемо као мислећи – сходно чему задобијамо мислећи живот. *Он не наступа као замена за желећи живот већ је као могућ унутар њега.* Побуђеност за човека није

¹⁰² По тој запитаности за нас бива отворен онај ниво света (ентитетско-интензитетски) на који ми пресудно настојимо да укажемо – онај из којег изводимо драму наше смештености у свет и ситуацију бриге за себе и свет. О том нивоу света ћемо говорити по изворном догађају самосвести – *по којем јесмо из упућености* на непрозирност оног неактуализованог (код-себе) из новонаметнутог хоризонта, на потенцијалност неактуализованог (непрозирног и неизрецивог) у односу на наметнути (трансцендентални) хоризонт. Изворним догађајем самосвести настојимо да укажемо на оно што пресудно одређује нашу смештеност у свет – која јесте између интензитетске и ентитетске равни – на основу које смо по оном „неактуализованом” (које се показује као непрозирно) они који у себи носе потенцијалност прозирања у себе и свет. То је онај ниво света по којем јесмо унутар света као постајући *из* потенцијалности себе и њега – потенцијалности „*по којој јесмо они који могу бити и по којој свет може бити онакав какав путем нас јесте*”.

непосредно мислива иако је његово биће желећим животом увек унутар ње. Догађај самосвести због тога јесте једна манифестација човекове неуглобљености у свет, неуглобљености *и у оно што је путем њега присутно у свету*. Догађаји на егзистенцијалној равни постоје јер је човек оно биће које се не изводи *само* непосредно из онога што је путем њега присутно у свету, *већ што је онај који треба путем себе да „уступа” пут оном присутном да се актуализује*. По томе што догађаји на егзистенцијалној равни постоје, показује се да се човеков удео (иако додељен унапред) не изводи непосредно сам од себе. Зато поновно преузимање себе као оног који себе мора изнова да заснива из догађања постаје човеково обележје. Пошто начин тога преузимања унапред не зна како би могао да га дословно „примењује”, дословно „понавља” – *свако је понављање као поновно узимање оног што се унапред најпре „нема како ” преузети*.

Са изворним догађајем самосвести, са наступањем дисконтинуитета желећег живота испоставља се да *мишљење изискује своју актуализацију по догођеном*. Тада оно *код-себе* више није као самоодсећајуће тек из непосредне интуиције као што је било пре догађаја, већ смо из свог „мислећег ја” у могућности да постојеће код-себе рефлектујемо из догађања. Догађање у које бивамо увучени у вези је са „ослобађањем” интелигибилног потенцијала нас унутар света. *Оно што догађај у нама зачиње јесте у вези са потенцијалношћу актуализације мишљења. Догађај је утолико оно путем чега ова дисконтинуираност – омогућености и актуалности израња тако што он оно до тада актуално на неки начин „онемогућује”. Најпре „затвара” до тада актуално али и „отвара простор” за актуализацију још-могућег, које може да изведе тек човек као изричито мислећи. На тај начин ми јесмо обликовани као они – који бивају „ принуђени, подстицани да мисле”*.¹⁰³

¹⁰³ У књизи *Пруст и знаци* Делез критикује интелектуалистичку претпоставку „добре воље” да би се мислило и томе супротставља *неужност, присилу* да се мисли. У томе он укореењује и *потрагу за истинитим* (која не произлази из добре воље – жеље за истином или воље за истином). Алудирајући на Прустову (Marcel Proust) књигу и развијајући своја схватања Делез у одељку „Знак и Истина” пише: „Потрага за изгубљеним временом је у ствари потрага за истином. Ако се зове потрага за изгубљеним временом то је само утолико што је истина у суштинском односу са временом. Исто као у љубави тако се у природи или уметности не ради о задовољству већ о истини... Ми тражимо истину само када смо изазвани да то радимо у зависности од конкретне

Раз-теловљеност је оно сходно чему је и могуће постајање по овом догађању – онда када је *путем тог догађања наше биће из своје изложености свету на другачијим основама*¹⁰⁴ – као праћење догађања нашег бића које је погођено догађајем самосвести (при чему смо као не-више-само желећи). Тим путем ми посредно мислимо потенцијалност у условима у којима се она нама показује мисливом. Мишљење није на делу као узимање догађања за „предмет” мишљења већ је оно као *самоспознавање нашег бића из догађања*, као постајање из наших омогућености. Оно и омогућује трансценденталне услове мишљења, што не значи да је „пре-њих” већ они падају уједно са изворним догађајем самосвести.

Догађај самосвести нас том догађању испоручује с једне стране као једно „мислеће ја” – из ког задобијамо моћ рефлексије која омогућује разумевање света и саморазумевање, а са друге стране ми смо мислећи као самоспознавајући из догађања – при чему јесмо као постајање, а наше бивање као бивање-могућим у

ситуације, када трпимо неку врсту присиле која нас нагони на то тражење.” (Жил Делез, *Пруст и знаци*, стр. 17). „Оно што присиљава на мишљење јесте знак. Знак једног сусрета; али управо случајност сусрета јемчи нужност оног што подстиче на мишљење. Чин мишљења не проистиче из просте природне могућности. Он је, напротив једино истинско стварање. Стварање је настанак чина мишљења у самом мишљењу. Међутим, тај настанак садржи у себи нешто што врши насиље над мишљењем, што га отрже из његове природне обамрлости, од његових само-апстрактних могућности. Мислити значи увек тумачити, то јесте експлицирати, развијати, одгонетати, преводити знак (...) Нема изречитих значења као ни јасних идеја (...) *уколико мишљење има моћ да експлицира знак, да га развије у Идеју, то је отуда што је Идеја већ ту, у знаку, у завијеном и замотаном стању, у мрачном стању онога што присиљава на мишљење* (подвукла Н.М). Ми тражимо истину само у времену, увек принуђени и присиљени. Онај ко тражи истину то је љубоморан човек који затиче знак лажи на лицу вољеног. То је осетљив човек, у мери у којој среће насиље утиска. То је читалац, слушалац, толико што уметничко дело одашиље знаке који ће га можда присилити да ствара, као позив духа другим духовима... Онолико колико се уметничко дело рађа из знакова, толико рађа и оно њих, стваралац је љубоморан човек, божански тумач који бди над знацима у којима се *одаје* истина.” (исто, стр. 81, 82).

¹⁰⁴ Догађање по изворном догађају самосвести јесте оно које пресеца раван ентитетског (нас као фактички присутних у свету) – интензитетским, али не тако да би се ентитетско „сводило” на интензитетско (што је највећим делом делезовска раван); већ да би се по постајању ентитетско ре-компоновало, да би се по том ре-компоновању поново себи припало по ономе што се јесте из хоризонта догађања, из времена „покретног тренутка” – сада на интелигибилизујућим основама.

*односу на догађање. Овај први ниво је онај на ком се заснива структурна претпоставка за интересубјективност света, унутар ког се испостављамо као хоризонтни, као актери унутар света који могу о стварима у свету мислити, домишљати их, оријентисати се и сходно томе деловати до одређених граница које се могу ширити, допуњавати и преиначавати. Док на другом нивоу наше мишљење јесте као мишљење наше испоручености потенцијалности, као мишљење из догађања путем ког постајемо они који јесмо и *путем којих се потенцијалност актуализује као мислива.**

*Мишљење се на тај начин и одвија путем нас јер само из „мислећег ја” ми немамо капацитет за мишљење. „Мислеће ја” постаје упућено на оно немишљено¹⁰⁵ (преинтелигибилно делујуће присутно) и утолико је оно незаобилазан носилац мишљења. Мишљење се увек мора по нечему „кретати”, односно побуђеност је та која омогућује одвијање мишљења из потенцијалности, те се „мислеће ја” увек има из ње кретати да би се мишљење одвијало. Оно што подстиче мишљење је у вези са придолазећим и оним немишљеним. *Ми не мислимо само зато што оно долазеће разматрамо, већ мислимо по ономе што долазеће нама отвара у нашем немишљеном – да би се могло мислити.* Дакле мишљење није на делу да бисмо се показали као мислећи а не као желећи, већ је мишљење на делу баш зато што јесмо као желећи. *Ми не мислимо, да бисмо се „защитили” од немишљеног, већ баш зато што смо испоручени немишљеном – испоручени сходно потенцијалности кретања кроз њега, мишљењем.**

Поред оног што Хана Арент запажа када претпоставља посматраче као оне који признају и потврђују нечије самоприказивање, са изостанком наше пуне актуализације из жеље за самоприказивањем, по догађају самосвести код човека бива оформљена претпоставка за *постајање сведоком себе самог – што му је омогућено из њега самог.* Одатле је човеку могуће сећање, не као сећање на пуке чињенице, већ као сећање себе, откривање себе путем сећања. Оно је могуће тек по догађању изворног догађаја самосвести будући да задобијамо *хоризонт из ког можемо да се сетимо онога што је требало да буде приказано као део нас, у шта сада немамо исти непосредан већ тек можемо да стичемо посредан увид.*

¹⁰⁵ „Мишљење немишљеног” као делезовски и хајдеровски мотив.

Одатле се јавља могућност да се спрам себе опходимо унутар *времена*¹⁰⁶ тек са овом могућношћу сећања. Тада постајемо увезани у време тако да оно што је наступило *утиче на однос према ономе што сам била, али и ово моје сећање утиче на однос према ономе што тек треба да наступи, што тек треба да будем*. Ова временска потка постаје упориште човековог бића као мислећег, тј. на тај начин човек тек може да ослоји своју мислећу компоненту која се изводи унутар времена, путем које нам је могуће самопреузимање и обнављање.

Самозахватање из долазећег времена постаје могуће тек по изворном догађају самосвести. Изостанком наше пуне актуализације из жеље за самоприказивањем ми бивамо „захваћени” оним што је наступило (из надирућег времена) и задобијамо могућност односа према себи и свету на чисто временској равни. *Путем „захватања” из долазећег задобија се могућност самозахватања*.

Оно што се „желело унети у свет” жељом за самоприказивањем (што је са изостанком наше пуне актуализације из ње за нас постало непрозирност) – јесте било формирано нашом интеграцијом око желећих превијања душе. Са изостанком актуализације таквог (нашег) самоприказивања нама се из трансценденталног хоризонта *отвара могућност сећања оног што се желело унети у свет тим путем*. Сећање се тада доводи у везу са „одвијањем” себе из прозирања у нешто од оног непрозирног – са односом према себи који је опосредован трансценденталним хоризонтом. Одвијање је омогућено по превијеностима на основу којих је и била извршена интуитивна интеграција – али тако што је одвијање превијености могуће само по ономе што се нама „даје да буде” мисливо, што се „даје” јер је „зачето да буде преузето” захватањем надирућег времена. Али не као нешто што је било, као неко „освртање”, већ као сећање себе по одвијању превијености; будући да оно *код-себе из ког се нисмо као цели „самоприказали” уз нас сроста као неизречити, неисказиви део нас (оно што посматрамо као квазисуштину)*. Одвијање сходно томе – постаје полазиште

¹⁰⁶ Време о којем настојимо да говоримо у односу на изворни догађај самосвести јесте оно које ћемо разматрати као потку за мисливост, потку одвијања мишљења код човека. Она се највећим делом ослања на Делезово разумевање „чистог” времена (Еон као супротан Хроносу) с тим што ми његово разумевање времена развијамо и узимамо као одређујуће за то како као људи јесмо из изворног догађаја самосвести. Тако ће током највећег дела рада Делезов концепт времена бити посредно развијан и „примењиван” кроз призму егзистенцијалноонтолошког смисла.

ре-интеграције оног што се интегрисало и остало као непрозирност (из трансценденталног хоризонта). Повод за овакво разумевање постајања као „сећања из долазећег” налазимо и код Делеза. Наиме, омогућеност „сећања из долазећег” постаје предуслов памћења.

Однос између – виртуалног, актуалног и памћења код Делеза сажето предочава Клиф Стагол (Cliff Stagoll):

Перцепција актуалне егзистенције је дуплирана у виртуалној егзистенцији као слике са потенцијалом да постану свесне, актуалне. Према томе, сваки проживљени тренутак је уједно актуалан и виртуалан, са перцепцијом на једној страни и памћењем на другој; растућа гомила успомена. На трагу Бергсона, *Делез тврди да је виртуално дефинисано његовим потенцијалом за постајање свесним* (подвукла Н.М). Пре него што дословно симулира реално (као у „виртуалној реалности” медија) *виртуално може постати актуално и последично имати неки нови ефекат* (подвукла Н.М).¹⁰⁷

У вези са тим (на још конкретнијој равни) Делез пише:

Памћење је супротност не са заборављањем, већ са заборављањем заборављања, које нас раствара у спољашњост и конституише смрт. У другу руку, све док је споља превијено, унутра је коекстензивно са њом, као што је памћење коекстензивно са заборављањем. Та коекстензивност је живот, дуго трајање (*longuedurée*).¹⁰⁸

На другом месту Делез наговештава:

Памћење је право име односа према самом себи или утицај на себе од себе. По Канту, време је форма у којој ум побуђује сам себе, као што је простор форма у ком је ум побуђен нечим другим: тако је време заправо самопобуђивање и сачињава есенцијалну структуру субјективности. Али време као субјект, или тачније као субјективизација се зове памћење. *Не пролазно памћење које долази накнадно и које је супротно заборављању, већ „апсолутно памћење” које удваја присутно, које удваја од споља, и које је једно са заборављањем, јер је и само непрекидно заборављано да би било поново уграђивано: његова превијања, заправо, се спајају са одвојем, зато што ова остају присутна у плесу првобитно*

¹⁰⁷ Cliff Stagoll, „Memory”, *The Deleuze Dictionary*, стр. 160.

¹⁰⁸ Gilles Deleuze, *Foucault*, стр. 107.

превијених. Само заборављање (одвијање) открива шта је превијено у памћењу (и у превијању самом).¹⁰⁹

Стављено у контекст изворног догађаја самосвести – „заборављање заборављања” значило би остајање у жудном делу душе која оно спољашње памти само на основу изостанка наше пуне актуализације кроз самоизговарање – односно не враћање на себе кроз предочена питања (из којих се из себе самих и унутар себе самих најпре прекорачује „принудна осамљеност”); значило би – пропуштање актуализације мишљења из одношења унутар времена из своје самости (коју примарно искусујућа жудња за собом најпре и раскрива). Оно није подлога ни да постанемо шта бисмо могли бити, нити подлога да „остајемо они који смо били”.¹¹⁰ Трансцендентални хоризонт се човеку отвара како би могао да себе и ствари опет види из хоризонта који му се отвара. Хоризонтност човека посматрамо полазећи од трансценденталног хоризонта путем ког је могућа интерсубјективност. Из њега је он нужно упућен на друге јер је само спрам њих могућа његова актуализација која је увек делимична будући да човек јесте као хоризонтан; пошто је и сам хоризонт увек делимичан, никада не обухвата све.

¹⁰⁹ Gilles Deleuze, *Foucault*, стр. 108.

¹¹⁰ Наиме примарно искусујућа жудња за собом може бити виђена и као првобитно очајање сходно ком подстицај на мишљење наступа као последица очајања (Шестов, Кјеркегор). Она нужно упућује на биће као нешто трансцендентно (из ње се ствара свест о оностраности). Међутим, следећи Делеза, тумачићемо догађај као оно што упућује на трансцендентно, али што у себи на равни иманенције са собом носи оно што је подложно актуализацији. На основу тога ћемо последично увести разлику бићевности и бића. У том контексту разлика није формалнологичка – већ је у делезовском смислу везана за оно разликујуће унутар нас из „пре него и након што”. Наиме, ако смо указали да је жеља за самоприказивањем била подстакнута оним код-себе које је сведочило у прилог пререклексивне распознатости света у себи и себе у свету – у нама као засебном ентитету, онда је у таквом ентитету унутрашњост била испуњена светом. Наиме, само бивствујуће је унутар себе синтетизовало свет у себи и себе у свету из онога што ћемо именовати као бићевност. Онда када дође до препречивања самоизговарања себе свету које подстиче жеља за самоприказивањем, када себе искуси као своју самост отвара се питање о бићу – из ње се биће и замишља као метаентитет (као нешто трансцендентно). У том контексту оно разликујуће између та два из оног између „пре него и након што” јесте у вези са разликујућим унутар нас из ког се одвија стварање чина мишљења (Делезов израз) у самом „мислећем ја”. На основу њега се и изричито актуализује мислећи део душе из ког се препознаје другачија релационалност са собом и светом; она, коју настојимо да расветлимо имајући у виду и претходне моменте.

Сходно таквој хоризонтности човек међу-другима недостатност сопственог гледања и самосагледавања увек допуњује, опробава и стиче међу другима и преиначава узимајући у обзир друге. Међутим, хоризонтност посматрамо и као оно што не произлази само из нашег саморазумевања и разумевања света које се међу-другима може преиначавати и допуњавати, *већ и као наметање хоризонтности (по догађају) нашем бићу тамо где оно још није мишљено, из чега тек треба постати могуће као мислеће. Тако догађајем ми бивамо захваћени из онога што је путем нас у свету присутно, нама најпре немисливо, по чему бивамо приморани на мишљење и постајање по поновном преузимању оног путем нас присутног – оприсућивањем (које је увек нека делимичност у односу на пуну неизричиту присутност). Имајући у виду такав отисак изворног догађаја самосвести код човека, ми ћемо на основу њега извести и схватање међуделовања три димензије душе – желеће, жудне и мислеће.*

5.7. Интерсубјективност и желећи живот, језик и неизрециво

Желећи живот јесте подлога желећег живота душе будући да се сходно њему обнавља њен пре-жудни и пререклексивни живот (оформљени по изворном догађају самосвести). Он није само „пре“ ова два, већ је увек и испод ова два нивоа душе. Ако се жеља за самоприказивањем очитује и као вид подстицања на „здруживање“ са људима из своје окупљености у интуитивном увиду (окупљености која окупља „читав свет“, односно конституише се из желећег живота) она јесте и онај вид подстицања на учешће у говорном животу који је „требало да“ постане продужетак и „наставак“ желећег живота.

Након дисконтинуитета насталог са догађајем самосвести, иако се овај наставак није „одиграо“, он ипак јесте оно што претходи свести о интерсубјективности. Заправо, интерсубјективност је један вид „здруживања“ људи унутар света које се ослања на желећу раван света, при чему је језик тај који је носилац овог „здруживања“ и утолико се путем језика ствари у свету актуализују као могуће за нас и за сам свет. Можемо рећи да је интерсубјективност вид „здруживања“ који са собом носи другачије услове од

„здруживања” жељом у желећем животу. *Да је сам желећи живот једна потка, по узору на који ми умемо да појмимо услове интерсубјективности. Иако је најпре реч о поимању да услови интерсубјективности не функционишу као желећи живот, начин на који се они даље поимају јесте из желећег живота.* Како је претензија на *самоизговарање* и изостанак наше пуне актуализације кроз такво самоизговарање произвела оно *неизрециво* (као неку квазисуштину), свако усвајање језика – у смислу самоодсећања, самопромишљања путем језика и настојања да се нешто каже о себи, својим мислима и самоодсећањима, али и о свету унутар ког смо, структурирано је *око* овог неизрецивог.

Сам је језик, иако нас унапред захвата, структурира наше мишљење, подстиче га и ограничава, у суштини конституисан на фундаменталноонтолошкој равни око нашег неизрецивог или око ове квазисуштине. Без ове конституције, човек не би уопште имао „интересовање” да учествује у свету интерсубјективности *и не би имао одакле да се актуализује као мислећи.* Сама структура језика која нас захвата око овог *неизрецивог* нама постаје неопходна за наш мислећи живот. Не зато што је мислећи живот вредан па нам је значајан, већ зато што ми са случајем изворног догађаја самосвести остајемо упућени на неизрециво (које је уједно препрека и потенцијалност). Због овог „упада” неизрецивог у наш желећи живот, ми постајемо упућени унутар света на друге као хоризонтни, као они и који од других нешто о себи сазнају. Али хоризонтни и на онај начин, на који нам само наметање трансценденталног хоризонта, ствара неизрециво. Неизрециво, за које сами постајемо задужени, будући да је то једини начин да себе и памтимо полазећи од интуитивно интегрисаног *мене*, и једини начин да се актуализујемо унутар света заснованог на интерсубјективности.

Како ово неизрециво *није само конституисано полазећи од немогућности изрицања*, већ је оно у чврстом односу са интуитивним увидом који нас окупља као једно код-себе, због чега и бивамо самоподстакнути на самоприказивање – ми му можемо тек по самоспознавању придолазити да би се увек нека делимична самопрозретост могла и језички структурирати. На тај начин ми задобијамо из свог самоспознавања оно по чему је омогућено обнављање интерсубјективног општења. Тиме ми не само да доприносимо свету интерсубјективности на тај

начин, већ себе привремено „придобијамо” из свог неизрецивог које је нама у свету интересубјективности како спотичуће, тако и подстичуће. Али оно је као такво генератор језика, генератор интересубјективности – јер је она на делу онда када се морамо око нечега споразумевати, разговарати и то баш зато што нисмо унапред „изрециви”, нисмо већ једном „изrekli себе”.

Дакле, хоризонтност на два нивоа служи генерисању интересубјективности – један ниво се тиче тога да од других ја увек могу да сазнам оно што не могу сама, у односу на друге могу да увидим сопствену мањкавости и могу више да сазнам да бих „проширила”, преиначила своје гледиште о нечему и о себи. На другом нивоу – ја морам да себи предочим себе тамо где сам ја увек себи „више” од оног што могу о себи сазнати од других, јер само на тај начин ја могу да укључим себе својим сведочењем из неизрецивог (оног мени непрозирног). Тим путем и саму себе чиним себи прозирнијом и сходно томе се могу и приказати (посведочити). На тај начин укључујем у свет ово самопрозрето које сам могла само сама да изнесем и постајем по ономе што ми је могуће бити.

Како језик јесте оно унутар чега себе морамо „смештати” да бисмо могли себе уграђивати у свет заснован на интересубјективности – он је незаобилазан за наше иступање међу другима. Оно што људе повезује и чини интересубјективнима није само језик, већ и оно *око* чега се он врти. То је оно што сам језик чини „неисцрпним”. Како онај језик који „највише знамо”, „матерњи” језик јесте оно путем чега себе сазнајемо и спознајемо, и како се језик структурира око нашег неизрецивог – наша језичка увезаност у заједници у којој живимо задобија егзистенцијалноонтолошки значај. Оно што језик чини „мојим/нашим” није засновано само на припадности језичкој заједници, већ на његовој структурираности око нашег неизрецивог која нас егзистенцијалноонтолошки одређује. На тај начин нас језичка заједница путем језика на посредан начин и „присваја”. Сходно томе *заједничност заједнице* – није заснована на пуком збиру људи, нити на хомогенизацији појединаца. *Она је у вези са „нутрином” језика која је у релацији са међусобном градњом око неизрецивог, у чврстој спреси са нашим егзистенцијалноонтолошким положајем у свету.*

Како ово неизрециво произлази из оног код-себе, које је оформљено окупљеношћу око „здруживања” жељом, односно произлази из желећег живота

који није језички структуриран – онда је језик као језик могућ зато што је унапред „не-матерњи”, односно зато што је ово неизрециво – „не-матерње”. То је оно сходно чему се језик генерише, сходно чему он није затворена структура, већ оно што се изнова оживљава и што се исцрпљује баш и из овог „не-матерњег” што га чини „светским”¹¹¹, односно не запалим у његову структуру која нам само приписује одређена значења. *Због овог неизрецивог је могуће мишљење оног не још мишљеног, постајање „мене” кроз језик као једно разгртање језика мноме – разгртање које треба да се изврши у језику. Утолико сваки матерњи језик генеришућим чини и оно „не-матерње” које се путем њега изводи и које се из језика и спроводи. На тај нас начин језик чини интерсубјективно могућима – пружа прилику за самоуспостављање нас из оног што није само у самом језику, а што мора бити кроз њега.*

5.8. Умно-рефлексивни и телесно-афективни живот

Рекреирање раз-теловљености које се одвија и само од себе је изновна интензитетска разложеност афективности телесности путем које се изнова конституише наша способност побуђивања. Тако посматрано, тело није само као неко „наше тело”, већ је и по раз-теловљености распрострањено и изложено – оно што Делез препознаје као „неко” тело. Раз-теловљеност не претпоставља „прецртавање” телесности да би се мислило, већ је с обзиром на телесност могућа наша раз-теловљеност због које јесмо као подложни побуђености. По изворном догађају самосвести се у односу на ову побуђеност мишљење покреће као

¹¹¹ Тим путем се показује да оно што језик чини светским јесте суштински посве другачије природе од „светскости” *cogito*-а комуникације путем ког се и одвија функционализација језика, а свет изједначава са глобалним омотачем. То је значајно будући да тим путем не долази само до функционализације језика (нити само до некаквог усвајања „туђица”) већ и до све већег одвајања од обнављајуће моћи појединачних језика, тј. до све већег удаљавања од оног што суштински и јесте светско – из чега уопште стварност као неутрализовани подијум из појединачних језика јесте суштински и доводива у питање, сходно чему они (језици) једни у односу на друге корелирају на суштинској равни (управо зато што неизрециво има своје „Одакле и Како настанка” које смо овим путем настојали да оцртавамо).

запитаност (која у том случају заправо не мора да има конкретну форму питања, већ је инхерентна раз-свешћивању наше свесности) која нас разлаже и којом бивамо обухваћени како би се свесност протегла тамо где још није свесна себе. *Ми смо увек као делимична раз-теловљеност јер кад бисмо сасвим били раз-теловљени не бисмо имали потребе да мислимо већ бисмо напросто били у неком другом облику него што као телесни јесмо. Јесмо увек и као раз-теловљеност јер кад бисмо били само као телесни, неподложни побуђености које нас раз-теловљује, мишљење не би имало путем чега да се покрене и актуализује већ бисмо бивали путем слепих афеката који би као неразложиви владали нама. За покретање мишљења је зато неопходна побуђеност из које јесмо и раз-теловљеност. Другим речима, побуђивањем се покрене мишљење донде докле се потенцијалност непрозирног путем нас, делимичним раз-свешћивањем показује као мислива. Раз-свешћивање изнова конституише могућности ума, живот као умни живот. Умни живот јесте као држећи за наш телесно-афективни режим, али не тако што је нешто изван њега, нешто што је раздвојено од њега већ је путем наше раз-теловљености умни живот могућ и као раз-свешћивање. Актуализована потенцијалност ума тек повратно постаје држећа за наш телесно-афективни режим, онда када постајемо ослоњени на оно раз-свешћено. Свако (само)разумевање се ослања на омогућености ума – на оно колико је упрегнут из раз-свешћивања и колика је његова способност захватања себе и света. На тој линији на којој схватамо да су омогућености ума одређујуће за наше (само)разумевање лежи и потка за премошћивање жилаве идеје о раздеоци телесно-афективног и умно-рефлексивног живота.*

Наиме, без примарно искусујуће жудње за собом и собом са другима која наступа као реакција на изостанак актуализације нашег пуног самоприказивања из оног код-себе, која раскрива нашу самоту, нема нужде за упитаношћу себе о себи и свету на начин предочених питања – тј. отварања из питања о бићу. Она јесте на делу јер је са изостанком такве наше пуне актуализације наступила *раскораченост* нас као некад интуитивно прозирних и нас као трансценденталних. *То је један вид сталне раскорачености нас самих. Питање о себи у које бивамо гурнути жудњом за собом, нам је могуће јер смо умни. Али за свако одговарање на ова питања је неопходно раз-свешћивање које конституише*

умни живот. Раз-свешћивање је могуће полазећи од афективности телесности – путем које смо као раз-теловљеност побуђивањем изложени потенцијалности непрозирног. На тај начин се тек може и актуализовати мишљење као самоспознавање себе из потенцијалности, и не само то, већ онај део који се актуализује као мислив постаје претпоставка разумевања себе и света. Дакле, без примарно искусујуће жудње за собом која наводи на упитаност себе о себи и свету кроз предочена питања ум остаје ускраћен за могућност свог живота кроз раз-свешћивање. Тим путем се смањује његов капацитет за разумевање света и нас самих.

Саморазумевање није само питање разумевања мене с обзиром на то како стоје ствари у свету, при чему се често запада у саморазумљивост (узимање неизрециве квазисуштине као оног што јесмо) и у немушност онога код-себе када остаје само као жудња за собом. Капацитет саморазумевања је виши онда када се оно реконституише путем раз-свешћивања које је самопреиначујуће и које обнавља моћ саморазумевања не само спрам ствари у свету већ с обзиром на оно могуће путем нас које нам се отвара путем испоручености потенцијалности. Реч је о томе да, иако оно што јесмо јесте неизричито делујуће и присутно (тако да омогућује и сам свет полазећи од нас колико омогућује нас као такве) нити смо ми сами, нити је сам свет актуализован онакав какве јесу његове омогућености по ономе присутном. Актуализација омогућености нас путем света и самог света путем нас – могућа нам је зато што ми нисмо само као фактички унутар света, већ и као *омогућеност нас за сам свет*. Ова омогућеност нас за сам свет тек по својој актуализацији путем нас постаје део света, као изричита унутар њега.

5.9. Желећа, жудна и мислећа димензија душе – нивои нашег присуства у свету из изворног догађаја самосвести

Како између неизрецивог и трансценденталног хоризонта не влада непосредна проходност, ми тек из посредујућег односа можемо себе да генеришемо из својих омогућености које су нам се отвориле након догађаја самосвести. Ми јесмо у свет и природу испоручени као желећи, док је

актуализација нас као мислећих обележена условима у којима не влада непосредна проходност неизрецивог и трансценденталног хоризонта. Проходност је омогућена тек по нашем желећем животу, по нашој раз-теловљености којом смо испоручени побуђивању.

У вези са тим ми посматрамо међуделујући смисао желеће, жудне и мислеће димензије душе – који се генерише из догађаја самосвести.¹¹² Желећи живот душе у вези је са њеним превијањем света на афективно-перцептивној равни, тако да то превијање учествује у формацији жеље за самоприказивањем о којој је већ било речи (интензитетско-ентитетска раван). Након изостанка наше пуне актуализације из жеље за самоприказивањем, по догађају самосвести душа актуализује свој жудни део који је у вези са њеном увученошћу у афективност конкретизованог тела из ког себе искусује као своју самост. Жудни део душе је онај део који жудњу увек обликује као жудњу за собом, жудњу за собом *са*

¹¹² Момент присутан код Делеза именованемо као желећа димензија душе, а моменти који се јављају са догађајем самосвести именујемо као жудну и мислећу димензију душе. Путем жудног момента настоји да се захвати ентитетски ниво нашег присуства у свету из ког искусујемо своју самост, а путем мислећег настоји да се захвати ентитетско-интензитетски ниво са ког (полазећи од своје самости) препознајемо другачију релационалности са собом и светом. Путем њих се упућује и на временско-просторне нивое нашег присуства у свету. У том контексту моменти душе немају традиционално моралистички смисао (као нпр. Платонове делови душе који се изводе на основу представе о идеалној држави), већ се смисао њиховог међудејства у склопу поставке разматра у односу на нашу смештеност у свет полазећи од изворног догађаја самосвести, из оног разликујућег бићевности и бића које се рефлектује у нама као засебном ентитету – односно с обзиром на то колико имају удела (подстицаја или препречивања) у нашем постајању саобразно оном путем човека могућем у свету, могућем света путем човека. Ако таква димензионалност јесте у вези са Платоном – то је отуд што ћемо из тих димензионалности у крајњем делу рада оцртавати и Делезово преокретање платонизма из хераклитовског става – из превијености односа мозак-Земља. Наиме, оне јесу у вези са оним што Делез препознаје као реактивне и активне силе. У том контексту жудна димензионалност јесте у вези са реактивним силама, а желећа и мислећа са активним силама. Тај њихов међуделујући смисао нам је важан зато што, са једне стране, оно активно ни не може бити активирано без реактивних сила. Али улога реактивних у том смислу се не треба схватати као себи сврха, већ оно без чега активне силе не би могле бити активирани. Делез пише: „све док наше мишљење окупирају реактивне силе, све док оно свој смисао налази у реактивним силама, морамо признати да још увек не мислимо”. (Жил Делез, *Ниче и филозофија*, стр. 128).

другима. Жудни део душе се формира по изворном догађају самосвести, зато што нас он најпре затвара пред оним дотадашњим, при чему жеља за самоприказивањем више нема моћ жељења из онога што је до тада омогућавало. Жудни део душе остаје као онај по коме се може жудети за оним што се „требало” актуализовати. Међутим, поред тога што нас овај догађај „затвара” за оно дотадашње – активирајући жудњу за собом, за собом *са* другима, он нас гура и у оно што се тек из своје самости (коју жудни део душе најпре и раскрива) и може актуализовати.

Душа у желећем животу није имала потребу ни прилику да се сећа себе, јер је са нама била као непосредност. Онда када се нама измакне ова непосредност, ми – како бисмо овај део свог бића сачували имамо могућност повраћаја себе одатле не из жудње за собом и жудње за собом *са* другима (иако жудња најпре ствара подстицај на „повраћај” онога што је сведочио у прилог распознатости света у себи и себе у свету), већ из трансценденталног хоризонта који нам се наметнуо. Тек из њега оно што је надахнуло жељење може бити поново виђено – као оно што није било исказано, као непосредна интуиција према којој из хоризонта у који смо убачени имамо преиначен однос. *Заправо неизрециво није нешто што постоји пре жељења за „самоизговарањем себе”, већ се тек по овоме желети се приказати као говорење и по изостанку пуне актуализације из тога обликује неизрецивост.* Отуд душа из трансценденталног хоризонта изричито задобија мислећу димензију. Она је оно с обзиром на шта је могуће одвијање нашег сећања као сећања себе из своје неизрецивости. Онда када се створи свест о ишчезавању једног дела нашег бића, будући да смо догађајем увучени у самосагледавање из новог хоризонта који нам постаје обелодањен, ми имам потребу да из њега преузимамо „себе”, да оно „код-себе” не заборавимо, тј. да оно код-себе из хоризонта који нам се отвара поново видимо.

Питање о Бићу могуће је тек након овог уздрмавања непосредног бивања у свету нас само као желећих. Тек из трансценденталног хоризонта из ког смо најпре само тек „одељени” од других, ми искусујемо другачији увид у себе и свет (ентитетско-интензитетска равн). Пре тога као малима живот би нам био неподношљив да није постојала желећа увезаност нас унутар света будући да нисмо умели да искажемо своје мисли, осећања; али ни да из своје самости из

трансценденталног хоризонта нисмо могли да се актуализујемо као изричито мислећи.

Како ово отварање трансценденталног хоризонта није само замена за желећи живот, ми постајемо задужени да из себе не изуземо неисказани део свог бића. То укључује и нашу унесеност, смештеност у свет сада из другачије позиције. *Како у свету нисмо успели да узмемо непосредно учешће као они који „јесмо”, показује се да нам наша позиција у свету (по изворном догађају самосвести) на другачији начин испоручује услове тога учешћа.*

Онда када се испостави да се интуитивна интеграција самодесећања себе и света није оприсутила (што не значи да није ни постојала) *тада наша позиција у свету након догађаја самосвести намеће услове нашег односа спрам неисказаног дела нашег бића.* Путем њега је тек актуализујуће оприсућивање омогућености, полазећи од наше (преиначене) позиције унутар самог света. Дакле, имамо најпре то да желећа структура нашег бића у свету намеће основе самодесећања из света, нашег желења у свету, након чега изворним догађајем самосвести унутар света нама бивају наметнути другачији услови односа (трансцендентални) према неисказаном делу нашег бића и у односу на свет. То говори о посредном односу нас и самог света када је реч о мисливости потенцијалности. Иако потенцијалност омогућује сам свет по ономе са нама присутним – мисливост ових омогућености је тек посредно могућа *јер оне нису приређење само за човека.* Ми се интегришемо из желећих превоја, тако да по интеграцији (доживљајем) у жељи са самоприказивање долази до „присвајања” ових превоја. Да би се потенцијалност – оно путем нас присутно актуализовало – ми немамо непосредни капацитет актуализације онога што потенцијалност јесте. Због тога она није у нашем „поседу” (као људи) – већ њено „запоседање”, преузимање себе из ње тек може бити из догађаја самосвести. Због тога је наше биће предиспонирано на догађаје на егзистенцијалној равни јер су они ти путем којих се зачиње наше извођење из онога по чему јесмо то што јесмо и по чему свет путем нас јесте. „Ослободити” догађај (у делезовском смислу) јесте управо то, не заробити га собом, односно не заробити себе спрам њега у жудном делу душе (који га најпре и отеловљује), већ преузети себе тамо (раз-теловити) где то није могло бити на делу пре него нам се

пружила прилика да у односу на оно што нас захвата постајемо. На тај начин, *путем нас се отвара свет за своје омогућености.*

Мислећи део душе јесте онај који ослобађа из непрозирног увек неки духовни моменат из желећих превијања (онај момент на који бива „присиљен”) – и то је најшири оквир претпоставке наше актуализације из омогућености. Не зато што му га „споља” придодаје објективизујући га (из трансценденталног хоризонта) – већ зато што он јесте саприпадни део желећих превијања, онај део који је могао бити „одвијен” само путем „принуде” да буде мишљен. Наиме, то има везе са Делезовим схватањем да је сама жеља „хаосмотична” односно на граници уређености и хаоса – те је тако космизација омогућена онда када се из те границе ослобађа онај интелигибилни ниво. Утолико космизација није само спољно наметање – већ и „ослобађање” интелигибилности из онога што није само интелигибилно, али јесте и то.

5.10. Жељење, самосвест и временски хоризонт

Из изворног догађаја самосвести „мислеће ја” се формира тек по изостанку наше пуне актуализације из жеље за самоприказивањем. У таквом жељењу није било реч о неком „ја” које жели *нешто*, већ је оно у вези са самоподстицањем на приказивање оног код-себе које је сведочило у прилог пререфлексивне распознатости света у себи и себе у свету. А то што се желело унети у свет самоприказивањем заправо *није нешто* „моје”. „*Ја сам*” само актер (*интензитетско-ентитетска раван*) који је подстакнут да то уношење спроведе. Тако у жељењу „ја” није субјект који уноси оно што има унети, већ је подстицање на уношење то по чему се „ја” и конституише. Ако оно што се уноси „није моје”, моје јесте само оно што сам од себе заложила да би се уношење могло извести.

Ако у жељи за самоприказивањем, оно код-себе што се желело унети у свет, није наше, наше јесте наше залагање да се прикажемо путем уношења. Утолико се ово формирано „ја” увек односи спрам оног што се заложило. Тада „ја” као рефлектујуће, може да рефлектује ову нашу заложеност, али оно је увек у

једном односу раскорака спрам ње – односно „неко ја” није само у овоме „ја” (као ентитетско и одређено од других) већ „сам ја и тамо где сам себе заложила” по овоме код-себе. *Најпре је на делу било једно залагање онда кад се није унапред „знало” шта се има заложити, нити да је неко „ја” било субјект залагања.* Из „мислећег ја” ми задобијамо способност оријентације спрам онога шта се од себе заложило. Утолико, по изворном догађају самосвести процес *жељења* више није у вези са оним што се жели унети (будући да се није актуализовало као такво), већ се оно мора оријентисати из неког „ја” (трансцендентални хоризонт) које треба да постане руководеће за „самопреузимање” себе из жељења.¹¹³ Али тако да ово „ја” није субјект који жели нити је „извођач” жељења *већ се оно само изводи из жељења спрам хоризонта који се отвара по догађају.*

Када се из мислећег дела душе, формираном из изворног догађаја самосвести, одвија сећање као сећање себе, као сећање оног код-себе које се настоји „укључити” у себе, у своје ја, тада се формира свест о томе да ово код-себе на неки начин јесте део нас, иако задобијамо трансцендентални хоризонт (тако да је по том задобијању, сада и могуће „преузимање”). Самосвест јесте и могућа из тога. Она није само као имање свести о „свести о овоме код-себе”.

¹¹³ Овај ниво на ком ми изводимо *жељење као интенционално* (по изворном догађају самосвести) није у вези са „жељењем нечега (одређеног – што се зна)” – већ са жељењем као *призивањем себе из догађаја (из чистог времена догађања).* Оно не служи да се досегне оно што унапред знамо – већ оно јесте интенционално „призивање” нас самих из себе по ономе што нам још није знано – а што нам је „необходно” будући да постаје потка за оно „настављајуће” из наше *дисконтинуираности коју производи догађај самосвести.* Оно јесте у вези са егзистенцијалном равни. Није равно делезовској жељи, није ни жељи за самоприказивањем – али јесте оно што долази као „след” у односу на та два, као трећи ниво бивања унутар света – као *самозахватање себе из догађања.* Први ниво је: жеља - самодесећање, други ниво: жеља за самоприказивањем, доживљај, трећи ниво: жељење, самопреузимање. „Жељење себе из догађаја” јесте мотив Делезовог разумевања догађаја у егзистенцијалном кључу у *Логици смисла.* Код њега се у вези са тим спомиње „мењање органске воље за духовну (за ону коју у нама отвара догађај)”. (Одељак „О догађају” у Gilles Deleuze, *Logika smisla*, стр. 138, 142). Ми ћемо преузимање догађања разрађивати као жељење из догађаја – као оно што је предуслов самопреузимања по нашој постављености у свет. Овај „след” није у вези са пуко терминолошком равни – већ са временском равни која се отвара у нама по догађају, равни по којој нам је омогућено постајање (не само као желеће, хаосмотичко и интензитетско – делезовска равна) већ постајање које ћемо разрађивати на егзистенцијалној равни (ентитетско-интензитетској и космозирајућој).

Самосвест јесте у вези са свеићу „мислећег ја” о омогућености поновног уношења нас у свет из новонаметнутог хоризонта – оног у који нас је убацио догађај самосвести. Оно код-себе заложено јесте као једна усмереност на „прошло”, а оно догађајем убачено јесте као усмереност на „будућност”. Самосвест је могућа јер задобијамо мислећи део душе путем које је наш однос *спрам себе на чистој временској равни* – тако да је увек оно што је било и оно што долази у неком виду односа путем нас. Ми се „сећамо себе из долазећег”. Време је то унутар чега ми постајемо ти који јесмо, као увек неки *још-не-били*, и као увек неки *још-не-постали*. Таква нас позиција у свету и чини постајућима. Постајање није само спрам будућности, оно увек урачунава нашу прошлост из будућности (ону која тек треба да постане). Из прошлости имамо своју заложеност, из будућности се захватамо из прошлости, односно допуштамо *да путем нас оно долазеће захвата наше прошло*, а оно прошло *да прихвата на себе наше будуће*. У тој временској равни ми смо увек као неко *још-не-мене*. Такав вид самоодношења нам је могућ након изворног догађаја самосвести по коме се актуализује мислећи део душе.

Желећи део душе нема временску димензију (прошло, садашње, будуће). Он је увек у некој хаосмотичној временско-просторној увезаности која не трпи аналитичку раздеобу простора и времена, већ је као „кроз” и једно и друго – путем пресецања (хоризонта догађаја на интензитетској равни) која их раствара. Временска димензија код човека као конкретно телесног је увек раздеоба њега на прошло, садашње и будуће. Она је могућа тек по конкретизацији нашег тела из нашег мислећег ја, и из примарно искусујуће жудње за собом. Како је жудни део душе као жудња за собом, време овог дела душе јесте као „просторно”¹¹⁴. Тело

¹¹⁴ Бергсон (Henri Bergson) такође запажа у књизи *Духовна енергија, Мисао и покретљивост* да је раздеоба времена на прошло, садашње и будуће „просторна” чему он супротставља време као „недељиви континуитет промене који конституише истинско трајање”. Бергсон пише: „Ја уосталом признајем да се ми обично и налазимо у времену које је просторно одређено. Уопште нас не занима да слушамо непрекидно зујање дубина живота. Али упркос томе стварно трајање је ту. Захваљајући њему се у јединственом времену распростиру мање више дуге промене којима присуствујемо у нама самима, али и у спољашњем свету. На тај начин, било да се ради о споља или унутра, о нама или о стварима, стварност јесте сâма покретност (...) Пред призором те универзалне покретности, неки од нас ће осетити вртоглавицу. Навикли су на чврсто тло под

као увек неко „садашње” отеловљује жудњу која „жуди за оним чега нема” – за нама као онима што тек треба да буду, или као онима што су били али више нису. Утолико време жудње је са једне стране време „чекања” – усмереност на будућност која се чека као оно што тек треба да се буде (за чиме се жуди), или је време „освртања” – усмереност на оно што се било а што се више не може бити, или што се треба повратити (жудњом). Жудни део душе нас времену излаже као чекању себе, или као освртању да би се било оно што се „јесте”, а што се више није.

Како не бисмо били као чекање себе, или освртање на оно што смо били, као *одлагање себе*, или као *чежња за собом* као што смо били, „мора” се желети. Жељење није оно што се себи има „наредити” зато што се мора (себи наредити „то и то” није жељење – јер се на тај начин увек „нешто” одређено и прејудицира), нити је жељење „жељење нечег што недостаје” – већ је оно могуће по оној потенцијалности која није „унутар” нас као нека затвореност *већ је тек актуализујућа (подложна актуализацији) из наше изложености спрам оног чиме смо прозвани*. Када смо говорили о оном код-себе и жељи за самоприказивањем, онда оно код-себе јесте било формирано из окупљености око „превијања” душе на желећој равни, око „здруживања” жељом. У желећем животу, ми нисмо неко засебно „ја”, већ смо као изложеност, као они који себе раз-свешћују из света, из здруживања. Жеља за самоприказивањем по изворном догађају самосвести, *по нашем самоспознавању себе из догађања – задобија мисао који није само у вези са неким себе приказати „другима” већ и са себи приказати себе (самосведочење)*. Ово себи приказати себе, јесте као *спознати одакле се још може бити*. Самоспознавање је могуће тек по жељењу себе из *изложености пред оним пред чиме бивамо прозвани*. *Самопреузимање из ове изложености јесте у вези са самоспознавањем из својих омогућености*. На тај начин ми нисмо они који

ногама и тешко им је да се љуљускају и њишу. Потребна им је 'чврста' тачка ослонца у којој привезују своју мисао и постојање. Сматрају да, ако све протиче ништа ни не постоји. Уколико је стварност покретљива, она то више није у тренутку када ми мислимо о њој, она тада измиче мисли.” (Анри Бергсон, *Духован енергија, Мисао и покретљивост*, стр. 223). Та је Бергсонова раздеоа блиска, иако не и сводива на Делезово разликовање између седелачке и номадске позиције мишљења – за седелачко је потребно „време да би се мислило”, док у номадском „време узноси мисао”.

смо били, или који тек требамо бити – већ смо они који постајемо, који из себе самих постајањем из омогућености постају прозирући.

Утолико када говоримо – желети се „мора”, у том смилу мислимо – желети се мора да би се могло саобразно новоотвореном хоризонту постајати, *да би се могло самоконституисати из оног по чему јесмо из њега прозирући (а не само жудећи)*. Ми јесмо они који јесмо по ономе што се себи од себе има приказати – да би се спрам тога могло све друго осмишљавати. Наместо жудног дела душе из ког смо као „освртање” (чежња) или „чекање” (одлагање), *жељење јесте жељење увек из односа према долазећем – из „надирања” времена које је увек „чисто” и „ново” – које још није фигурирано већ које мора бити захватано нашим самозахватањем, из кога можемо и бити захватани као они који јесу*. Путем тога тек постајемо из омогућености, односно себе сачињавамо из чистог времена. „Чекање” (одлагање) и „освртање” (чежња) жудног дела душе преображава се постајањем у актуализацију омогућености себе и света. Оно је *као ре-креирање себе из својих могућности*, а не одлагање, или чежња за оним што је било. Постајање је постајање само „из будућности” баш зато што би свако непреузимање долазећег значило „одлагање” себе из својих омогућености. Оно је тек по нашој *изложености долазећем*, из ког се себи тек може придолазити. Само је „из” долазећег могуће сећање себе. Због тога је процес постајања увек двосмеран – истовременост неког „из будућности ка прошлом и из прошлог ка будућем”.

5.11. Изворни догађај самосвести као фундамент за откривање човекове смештености у свет

Природа изворног догађаја самосвести је таква да код нас активира и жудњу за собом као онима који смо „били”, онда када нас сама непознаница оног у чему смо се нашли најпре наводи на то. Ипак како из ове непознанице онога у чему смо се нашли догађањем, ми бивамо гурнути у оно што пре тога нисмо „имали” код себе као изричито, јавља се зачуђеност пред тиме. Ова зачуђеност спрам оног у чему смо се нашли нас подстиче на жељење себе из тога како би се

„открило” оно у себи што нисмо знали да можемо и оно како нисмо до тада „видели” себе и свет. Ово жељење себе из догађаја, заправо претпоставља то да себе опет желимо спрам оног што нас је „зачудило” јер то код себе нисмо пре тога урачунавали и морамо да урачунамо. Како је догађај увек нешто нама непрозирно, и како нас гура у то да видимо себе тамо где се пре догађаја нисмо могли видети, наш је однос „према” догађају увек такав да се према себи из њега можемо односити, постајући из оног дела себе који он у нама зачиње, а који је до тада код нас био безодношајан. Али полазиште за ово поновно жељење јесте сама заложеност која нас вуче ка ономе што се желело (ка прошлости, ка уназад), али и ономе из чега се опет жели (из будућности, оног долазећег). Ми као они који стојимо између та два смо ти који прекорачујемо овај дисконтинуитет постајањем тако што нисмо само као „прекорачујући” већ и они који постају као они који још могу бити. Зато ово цепање ¹¹⁵ нас у прошлост и будућност привремено означавамо као неко још-не-мене које није као нека садашњост, већ је „време” самог постајања.

Ово цепање је нама могуће спрам жудње за оним што се било или што се жуди бити. Тек изновно жељење себе из онога што се догађа, прекорачује жудњу као жудњу за собом, јер се из постајања неко „мене” ре-креира тако да се наместо времена жудње успоставља наше „постајање” из чистог (долазећег) времена, наша самоконституција путем времена (сећање из долазећег). Она није равна нашој „пројекцији”, а није ни само нешто наметнуто чему се треба прилагодити – већ нешто што је нама самима спрам себе самих из неизречито присутног себе путем света и света путем нас „раскривајуће”.

Као што смо већ назначили, ми из изворног догађаја самосвести нисмо једном тек постали самосвесни, већ се из њега актуализује омогућеност нас као самосвесних. Та је наша омогућеност као самосвесних таква да се ми можемо изнова ре-креирати путем времена. Тај „дисконтинуитет” желећег и мислећег који код нас прави изворни догађај самосвести постаје „поље” с обзиром на које је човек предиспониран на преузимање догађаја (егзистенцијални смисао). Тај

¹¹⁵ Делез у вези са овим цепањем наводи: „Јер особна неизвесност није сумња извањска ономе што се догађа, већ објективна структура самог догађаја, утолико што се креће у исти мах те раздире субјект овисно о том двоструком усмјерењу.” (Gilles Deleuze, *Логика смисла*, стр. 9).

дисконтинуитет, парадоксално, јесте предуслов изричитог отварања хоризонтности чистог времена код човека (оног што Делез назива – вечно време). Тек по изворном догађају самосвести хоризонтност вечног времена задире у нас тако да се испоставља да она не пролази кроз нас само као кроз све друго, већ се показује као незаобилазан конституент нашег постајања саобразно могућем човека путем света и могућем света путем човека.

Када наступи дисконтинуитет и изложеност нашег бића надирућем долазећем времену формира се свест о себи као неком „пре-него” и себи као неком „након-што”. Тада „пре-него” јесте отварајуће и поново увиђајуће из оног „након-што”, из хоризонтности чистог времена *са којим се тим путем ступа у изричит однос из своје самости*. Док хоризонтност, која је перспективистичка, коначна и унутарситуативна, обележје човековог односа према свету који претпоставља друге, јесте оно путем чега се допуњује, преиначава наше гледиште на себе и свет; хоризонтност вечног, чистог времена задире у нас, у нашу самост – носи са собом апсолутност, „резолутност” једног истог хоризонта који се у нама зачиње, а који се најпре нема како преузети („начиње” наше биће да би се саморазвијало из чистог времена – изискује постајање собом самима). *Однос према себи из хоризонтности чистог времена можемо имати тек из своје самости коју производи изворни догађај самосвести*. Континуитет је логика пуког линеарног временског следа које је обележено само тиме што „пролази” тако да не „ремети” режим онога преко чега пролази, сем што „осипа”. Логика времена трајања и нашег *прекомпоновања* из чистог времена није време осипања већ само и увек онај временски хоризонт унутар ког је могуће обнављање (које се увек изводи као постајање – као сећање *из долазећег*). *По тој је хоризонтности и могућ свет као прекорачујући за човеков конкретни боравак у њему.*

Полазећи од оцртавања изворне структуре догађаја самосвести у овом делу рада указујемо на егзистенцијалноонтолошке одреднице човека. Догађај самосвести убацује нас у поље омогућености човека као човека, оно поље које није само у желећем животу, већ је баш из изворног дисконтинуитета желећег и мислећег живота. У том смислу изворни догађај самосвести јесте и оно што подстиче наше изричито одговарање на почетак који се уноси у свет са нашим

рођењем, о ком говори Хана Арент. Отуд и јесте тек омогућена наша актуализација из принципа наталности.

Тек из свести о својој самости и о својој упућености на друге (нас као једног од актера међу другима) – ми препознајемо и духовно-рефлексивни *простор своје егзистенције*. Овај духовно-рефлексивни простор наше егзистенције (који остаје спрегнут са афективно-перцептивним простором наше егзистенције) – ми називамо *егзистенцијалним простором*¹¹⁶. Под тиме се не мисли да је дословно реч о физичком простору, већ се урачунава то да се наша *егзистенција* изводи из упућености нас на постајање из својих омогућености – из своје самости и свог бивања међу другима. Ова два, аналитички раздвојена сегмента наше егзистенције нису заиста раздвојиви и утолико када користимо реч простор егзистенције, онда је реч да се унутар таквог нашег „простора” *одиграва превирање наше самости у свету и нас који смо као актери упућени једни на друге*. У овом поглављу у коме смо се бавили изворним догађајем самосвести ми смо нагласак ставили на ову *тензију* – наше самости и нас као оних који су актери међу другима. Унутар те тензије ми смо посебно посветили пажњу нашој самости из које смо (само)односећи из хоризонтности вечног времена – како бисмо је онтолошки утемељили.

Ипак у разјашњење изворног догађаја самосвести упустили смо се полазећи од искуства фактичности (као повесне одреднице) које поново раскрива нашу самост – упућује на оне делове нашег бића којима ћемо настојати да приђемо полазећи од растумачења изворног догађаја самосвести. *Зато је сам појам изворног догађаја самосвести заснован и полазећи од повесне ситуације савременог човека који је погођен искуством фактичности*. Односно појмом изворног догађаја самосвести нисмо имали претензију да опишемо човекову онтолошку смештеност у свету „одувек и уопште”, већ је то онај део његове смештености коју смо настојали да разгрнемо како бисмо се питали одакле и како јесмо „одговарајући” на искуство фактичности.

¹¹⁶ На концептуализацију егзистенцијалног простора смо подстакнути поимањем света Хане Арент у књизи *Conditio humana*, књизи *Људи у мрачним временима* и *Живот духа*; њеним довођењем у везу бриге за свет и политичког. Ту везу развијамо у нашој поставци (са позивањима на места из дела Хане Арент).

Полазећи од њега настојимо да укажемо да се могућности човека не налазе у самом свету као већ актуализоване, да би их он тек „преузео”, већ да он тек може да их актуализује из својих омогућености који су у вези са омогућеностима света путем њега и њега путем света. Назначили смо то да омогућености света нису омогућености само за човека, већ да је човек само још једна његова могућност¹¹⁷. Као такав он је увек изведен из „нечега” што није за човека, односно није само за њега; што може путем човека да постаје актуално у самом свету, донде докле је човеку то омогућено. *Ова омогућеност се не тиче нечега што нам је унапред прозирно, те је утолико не можемо мислити у целини (тако је и у овом раду захваћен један њен део – полазећи од изворног догађаја самосвести, а говор о целини оног што лежи у „потенцијалности” је тек формално могућ) будући да се оно могуће тек и спознаје након што се покаже као могуће путем нас.*

У вези са тим ми смо говорили о ономе што нам постаје могуће по изворном догађају самосвести. Настојали смо да покажемо да нам је прозирање у омогућености нас путем света и света путем нас доступно тек из догађаја (временског смисла који се отвара по догађају), који нам ни сам није прозиран али који нас „баца” у *ону хоризонтност из које стичемо моћ прозирања себе тамо где пре тога самима себи нисмо били прозирни, тамо где нам сам свет то није био*. Одатле нам се пружа прилика за актуализацију наших омогућености. Сваким постајањем ми себе изнова чинимо могућим, односно актуализујемо нешто од својих омогућености у свету. По овом чињењу могућим, ствари нам постају

¹¹⁷ Наиме, када говоримо да омогућености света нису само за човека, можемо имати у виду то да је нпр. и животиња једна омогућеност света – али да се она, за разлику од човека, „изводи” из својих омогућености. Читав склоп реконструкције како човек постаје из својих омогућености јесте у вези са његовом не-самом-од-себе-изводећом природом. Утолико би сам концепт „онтолошке омогућености”, ако имамо у виду само животињу, могао звучати као плеоназам – јер она на неки начин већ јесте (у свом бићу) актуална из својих омогућености. Код човека то није случај, због чега је он и, из отворености свог бића у свету, упућен на (само)прозирање и постајање из онога што му може бити зато што јесте тако како јесте. Када смо назначили да човека најпре разматрамо као и све што јесте, само на још један за њега пресудан начин – онда смо имали у виду то да вечно времена (Делез) не пролази кроз њега као и кроз све друго. То како оно пролази кроз човека изричито нам се обелодањује тек по изворном догађају самосвести.

прозрачније, односно онај део нашег бића који нам до тада није био прозиран постаје још једно привремено „основиште” за наше смерање унутар света.

Наиме, по *томе* што постајањем чинимо могућим ми увек самопреиначујемо свој хоризонт, односно ми имамо „већи” капацитет за тумачење света у коме живимо. Пошли смо од тога да нас искуство фактичности гурањем у непрозирност себе и света, непроходност нас унутар нас и света за нас – приморава на то да ствари тумачимо. Да уколико то не чинимо самостално, велики су изгледи да ћемо остајати подређени преовлађујућим мњењима. У таквом контексту, наш „капацитет” тумачења не произлази само из „обавештености” о стварима, нити из урачунавања хоризоната других људи у свету, већ оно што је за њега одређујуће јесте наше постајање из својих омогућености (одакле смо увек *још* опремљенији за тумачење).

Дакле, изналажењем нас самих из омогућености, изналазимо и своје тумачење. Како се у тумачењу никада не полази са чистог терена већ из света у ком смо увек између других (интерсубјективног поља), тумачење се увек може преузимати из света, односно ми увек можемо ствари тумачити онако како нам је најлакше, за нас најповољније или чак најгоре, у зависности од тога шта може превагнути у „одабиру” или „подложности” према неком од „понуђених тумачења”. Због такве инхерентне несавршености тумачења, ми се питамо о томе – „како је могуће тумачење чинити нашим (актуализовати још један хоризонт у свет који се уноси са нама као почетком), унети хоризонт у свет који пре тога није могао бити присутан?”. Дакле, не питамо се како тумачење учинити савршеним и тачним већ како да оно постане аутентично. Под тим се не мисли како да буде „посебно”, да буде неки мој одабир који је последица мог саморазумевања, већ како да се аутентификује – односно како да се оно „непротумачиво”, оно не-још протумачено учини могућим за тумачење „путем нас”. Та аутентизација је могућа зато што је са нама унет почетак у свет – почетак по којем постајемо „задужени” за преузимање себе из могућности по том почетку – из поново могућег путем човека.

6. ЕГЗИСТЕНЦИЈА И ИДЕНТИТЕТ

6.1. Егзистенцијални простор и потреба за идентитетом

По изворном догађају самосвести ми задобијамо своју егзистенцију. Са наметањем трансценденталног хоризонта ми стичемо свест о учешћу у свету (који има хоризонтску природу по којој смо ми само још из једног „стајалишта” у свету из трансценденталног хоризонта, поред свих других) и стичемо свест о нашем не-самом од себе непосредном извођењу унутар таквог света са изостанком наше пуне актуализације из жеље за самоприказивањем. Дакле, егзистенција је задобијена онда када се има свест о свету међу другима у којем нисам оно што јесам, односно када се оно што ми је пре тога интуитивно било прозирно у њему није актуализовано. *Зато што таква наша самопрозирућа „квасисуштина” није актуализована у свету међу другима ми имамо своју егзистенцију.* Иако егзистенција произлази из ове упућености на друге *она у суштини јесте као таква јер смо међу другима самот у свету, односно они који на наметање трансценденталног хоризонта (по изворном догађају самосвести) из своје самоти морају да одговарају – да себе (само)сведоче.* Егзистенцијални простор је утолико, по задобијању своје егзистенције у свету, *онај простор који се „мени уступа” из света по догађају самосвести будући да сам човек, да сам мислеће биће упућено на друге.* Ова сама упућеност на друге за нас заправо најпре нема кохезивну димензију иако је у „бризи за себе и свет” уграђена упућеност на своју потенцијалност (нас самих и међу другима) која је увезана у потенцијалност света. Потенцијалност која неизречито присутна, јесте делујућа на начин на који је путем ње на делу побуђивање света „међу нама” – као побуђивање светом мене и побуђивање света мноме. Када са изворним догађајем самосвести задобијемо и духовно-рефлективни простор своје егзистенције (поред афективно-перцептивног) – *он постаје одређујући за наше бивање у међуљудском свету и*

саобразно њему се развија и наша побуђеност светом на интерсубјективној равни (равни која није могла бити делујућа пре догађаја самосвести).

У вези са светом и побуђивањем Хане Арент запажа у књизи *Људи у мрачним временима*:

Свет – наине она ствар што се побуђује међу људима и у којој све што појединци урођено носе у себи може да постане видљиво и чујно.¹¹⁸

Могло би се привремено рећи – *егзистенцијални простор јесте онај „простор” путем ког је на делу побуђивање света у нама и наше побуђивање света*. Да је побуђивање света „међу нама” на делу будући да јесмо у њему „простором” своје егзистенције. Како је егзистенцијални простор оно унутар чега јесмо на афективно-перцептивној и духовно-рефлексивној равни, у њега се „улива” оно што нас захвата из света – што доприноси побуђивању света у нама; како се из њега изводи наше иступање међу друге, из њега извире и побуђивање света нама. И једно и друго јесте на делу зато што потенцијалност света путем афективно-перцептивне и духовно-рефлексивне равни прожима наше биће.

Жеља за самоприказивањем, односно покушај „самоизговарања себе” свету је претпостављао нашу целовитост. Како се испоставља да се ми у свету између људи нисмо актуализовали као целовити – *потреба за оцеловљењем, за укључивањем дела нашег бића које се није актуализовало јесте у вези са потребом за идентитетом – за „имањем себе”, међу другима*. Ако оно што је за нас било интегрисуће нема своје место у свету између људи, јавља се потреба за ре-интеграцијом, односно потреба за укључивањем онога што је важило као неко „мене” сада у свет између људи на другачијим основама. *Оно неактуализовано, путем нас присутно стога остаје као потенцијалност сходно којој је на делу побуђивање света „међу нама” – побуђивање сходно ком је из света „међу нама” на делу увек и неко од себе само „смерање” потенцијалности као призивање и упућивање*.

Како се по изворном догађају самосвести јавља и наша потреба за ре-интеграцијом, односно за идентитетом, за преузимањем нас у свету као оних који јесмо – *егзистенцијални простор путем ког је на делу побуђивање нас и света – јесте онај простор унутар ког се стално одлучује о томе – ко ми јесмо*. Иако

¹¹⁸ Хана Арент, *Људи у мрачним временима*, стр. 18.

однос међу људима претпоставља на примарном нивоу две особе – они никада нису апстраховани од света (односно од својих желеће-афективних склопова, својих доживљаја, мисли и разумевања себе и света). Зато се свако побуђивање односи на побуђивање онога „између њих”, а не само конкретно на њих саме (као два засебна ентитета). Побуђивање овог „између” је на делу јер су они унутар света не само као засебни и апстраховани од њега, већ као *конституишући увек из неког односа*. Другим речима, однос није могућ зато што постоје две особе као такве (апстраховане) већ зато што је њихово постојање обележено овом упућеношћу – упућеношћу сходно којој се они увек „из” ње и изводе. Ми смо у том смислу увек тек из односа они који јесмо.

Хана Арент у вези са нашом унутарсветском упућеношћу „једних на друге” која је прекорачујућа за наш животни век пише:

Свет лежи између људи, и то нешто што је између – много више од људи или човека (него што се обично мисли)...¹¹⁹

Дакле онда када говори о овом „између” које је више од људи, онда има у виду то да смо ми рођењем унесени на привремени боравак у свету, свету који својим трајањем надилази наш животни век. У књизи *Conditio humana* Хана Арент пише:

[З]аједнички свет је оно у шта улазимо када смо рођени, и што остављамо иза себе када умремо. Тај свет трансцендира распон нашег живота, и у прошлост једнако као и у будућност; он је био ту пре него што смо ми дошли и трајаће дуже од нашег кратког боравка у њему. То нам је заједничко не само са онима који живе са нама, него и са онима који су овде били пре, и онима који ће доћи после нас.¹²⁰

Ипак, Хана Арент у истој књизи додаје:

У условима заједничког света, гаранција реалности није примарно то што сви људи који је чине имају 'заједничку природу', већ чињеница да се сви, упркос различитости позиција, и последичним варијететима перспектива увек баве истим објектом.¹²¹

¹¹⁹ Хана Арент, *Људи у мрачним временима*, стр. 12.

¹²⁰ Хана Арент, *Conditio Humana*, стр. 79.

¹²¹ Хана Арент, *Conditio Humana*, стр. 83.

Дакле у другом делу Хана Арент сугерише то да заједнички свет није оно што има своју засебичну стварност, већ је она тек омогућена утолико што смо упућени на исти објекат – због тога она посеже за метафором стола (схваћеном у дословном и пренесеном смислу – оним што спаја и раздваја). Међутим ми јесмо из међусобне упућености у свету као неактуализовани, из потенцијалности актуализације. Тада *потенцијалност заправо јесте услов побуђивања „тога објекта”* – што премашује раван стварског. Ова наша упућеност из које се и конституише оно „између људи” као побуђивање – *не може бити обухваћено и присвојено људима да би се као једном запосето за људе начинило заједничким*, већ са собом повлачи други ниво повезаности који *прекорачује не само животни век човека него прекорачује и однос прошло, садашње и будуће света које је у вези са човеком (са светом који прекорачује његову смртну природу)*. Заправо, *баи је по томе и омогућен свет* као заједнички свет – по томе је и омогућен однос са прошлим и будућим.

Егзистенцијални простор јесте на делу јер бивамо суштински упућени на друге као „недовршени” (хоризонтни) због изостанка наше пуне актуализације из жеље за самоприказивањем. Али може се исто рећи да *је егзистенцијални простор у суштини на делу и због тога што нисмо само као упућени на друге и „из” њих – већ зато што смо и као осуђени на друге*. Човек који је недовршен, погрешив, несавршен јесте осуђен на другог човека кога одликују исте карактеристике и таква осуђеност јесте вид (само)заробљености.

Због тога оно из чега себе придобијамо није само „из” других, него мора бити и из оног што надмашује нашу способност поимања (догађај) – да бисмо спрам тога имали себе да протежемо тако да не западамо у (само)заробљеност која је најнижи ступањ међуљудског односа. Са догађајем самосвести нама се отвара могућност ре-конституисања нас самих, *али и наше упућености на друге* (која је даља од [само]заробљености). *Дакле нису само други ти из којих придобијамо себе већ себе придобијамо и по ономе што нас надмашује (догађај) – што не можемо тек „захватити” већ се тек по њему „морамо” (можемо) самозахватити.*

Када егзистенцијални простор посматрамо као оно што је на делу и јер смо осуђени на друге – он претпоставља да смо ми и ти који себе има да довршавају

не само из других, *већ из себе самих – из долазећег времена (које се отвара по догађају)*. Утолико када говоримо да је егзистенцијални простор онај простор унутар ког је на делу наше побуђивање света и побуђивање света у нама – онда се томе може додати *да је егзистенцијални простор и оно што је увек једна дискрепанција мене у односу на друге. Да унутар њега јесам и као „одељена” од других, али не само по самој чињеници да сам као јединка већ по томе што сам као недовршена смештена међу другима тако да се ја не могу само „из” других довршавати већ и из онога пред чим сам „осуђена” да будем самост (догађај) – по чему се морам самопреузимати из омогућености себе као човека у свету.*

Оно што је ту од суштинског значаја јесте то да на тај начин онај хоризонт који ја уносим у свет, из своје самости – није само ствар мога „гlediшта” на ствари (као неког ко већ „има” себе) *већ конституенс онога што ја јесам (што постајем по преузимању себе из догађаја)*. Те сходно томе, у хоризонтности (допуњавању гlediшта људи једних међу другима) ја не уносим само „неко своје виђење ствари” (као оне која већ нешто јесте) већ оно по чему се потврђујем као она која јесам, оно по чему ме други имају искусити, схватати, процењивати.

Онда се може рећи да је кључно у вези са егзистенцијалним простором то да је он полазиште за наше иступање међу другима – а да то полазиште урачунава сложени склоп односа унутар којих себе разумевамо, унутар ког свет доживљавамо и схватамо – путем самодсећања, самоспознавања и самозахватања себе самих. Утолико је егзистенцијални простор оно унутар чега се одлучује о томе *ко ја јесам* двоструко – по своме схватању себе и самозахватању из својих омогућености *и* по своме иступању међу другима након ког добијамо „увид” о себи „од” других. И исто то можемо рећи онда и у повратном смеру – да смо и ми (као други) ти који одлучујемо, уступамо простор за то „ко неко јесте” по његовом иступању. Утолико јесмо они који сведоче себе и сведоче друге. Што није одвојено једно од другог – будући да избегавање сведочења других као оних који јесу – јесте и бег од сведочења себе (јер себе сведочимо и онда када сведочимо другог, док кад себе сведочимо – призивамо друге на сведочење.)

Дакле ми по изостанку наше пуне актуализације из жеље за самоприказивањем – која јесте била и као тежња за непосредношћу и сопственом

довршеношћу и која је „требало” бити непосредно спроведена – након изворног догађаја самосвести, задобијамо простор своје егзистенције *унутар ког бивамо у посредном односу спрема себе самих и спрема других*. Ова посредност спрема себе самих тиче се нас као оних који су као „из” своје самости и „из” других, док се посредност нашег односа спрема других тиче нас „из” своје самости.

Изворним догађајем самосвести настојали смо да говоримо о егзистенцијалноонтолошкој природи догађаја по ком задобијамо егзистенцију и егзистенцијални простор. Догађај најпре онемогућује нашу актуализацију, али се са њиме нама намеће хоризонт из кога се наше омогућености тек могу актуализовати. Наше постајање онима који јесмо постаје замена за немогућност пуне актуализације, *односно постајање јесте као поновно актуализовање нас из оног тежишта који задобијамо из догађаја самосвести, оног тежишта које постаје вертикална оса из које се изводи наше ре-компоновање (вертикална оса будући да се са њиме обистињује увек нешто спрема нас надвисујуће)*. Тежња за идентитетом се зато појављује тек по овом уздрманом тлу, и тежња за идентитетом постаје одупирање губљењу себе које се изводи као стално ре-компоновање из тежишта које нас најпре „разбија” као оне до тада „засноване”. А наше самопреузимање јесте у вези са постајањем, са увезивањем нас (као оних који јесмо) путем времена које је чисто надируће (из долазећег времена који отвара догађај). Оно сеже у нашу прошлост тако да она не остаје оно што је била – већ се одатле изнова конституише као оно што још може бити. *Логика идентитета на егзистенцијалној равни је утолико чврсто увезана у самосвест – у дисконтинуираност путем које се омогућује досезање своје свесности тамо где још није свесна себе*. Она не може бити успостављена из времена пролажења – времена осипања (прошло, садашње, будуће – као време „телесних мешавина” [Делез]) које је време линеарног „континуитета” временског следа. Идентитет је у вези са придобијањем себе, са самопреузимањем себе сходно ономе што је за нас увезујуће као „прекорачујуће”, као генеришуће.

Идентитет је неодржив без постајања. Та оса постаје вертикална јер је догађај, будући да нас надмашује, оно путем чега се самопреузимамо, по чему себе увезујемо (из његовог временског смисла – чистог времена) и утолико себе „прекорачујемо”. Када кажемо вертикална оса – онда не мислимо на „фиксну

тачку” која стоји и спрам које се самеравамо – већ која се изнова производи са одношењем самосвешћу спрам долазећег. Она се из долазећег уноси и могућа је за нас као узвисивалачка (надвисујућа) у односу на време осипања. Већ смо назначили то да је Делез рекао: „организам је тај који умире, не живот”, указујући на неорганички смисао живота. Ослобађање равни на којој догађаји у временском смислу увек субсистирају као неко „између” без почетка и краја (интензитетска раван) – код Делеза је била у вези са „ослобађањем” токова неорганичког живота – оног који „није пропадајући”. На основу тога је, можемо рећи, и могућ заједнички свет као прекорачујући за човека у смислу у ком то саопштава Хана Арент.

Међутим, оно што ми настојимо да покажемо – да то нису два паралелна тока – већ је тачка пресека управо у придавању догађају егзистенцијалног смисла. То је најпре започето са нашим указивањем на изворни догађај самосвести – унутар ког долази до овог пресека – примарне упућености на свет из „бриге за себе и свет” коју смо „размотали” у оно што лежи „испод” ње. Утолико тај вид бриге не изводимо као унапред пожељан „морални” принципа већ као *нелагоду везану за наш егзистенцијалноонтолошки положај у свету*. Она има своје основе у ономе што се „пресеца” кроз нас (на начин на који нас пресеца догађај самосвести) – тако да по том пресецању ми бивамо „увезани” у свет на још један начин – „бригом за свет”. Та је брига по догађају самосвести егзистенцијалноонтолошка и увезана је у питање „ко ја јесам?”, „ко је човек у свету?”, у наш положај унутар језика.

Искуство фактичности када се схвати као повесна одредница – јесте управо оно што нам, у другачијим условима, *поново* „износи на видело” и изворну нелагоду унутар света која се појављује са изворним догађајем самосвести. Зато што то „изношење на видело” није изношење које се тек може видети ми бивамо принуђени на увиђање како би из тог увиђања и повесно начети део нас (према којем можемо успостављати однос најпре из своје самости) био присвајан самосвешћу. Изворни догађај самосвести „служи” управо и указивању на то да *искусивање фактичности није неко „споља” у односу на нас као оне који јесмо* – већ је пре „подсећање” на то *како уопште јесмо у свету (по изворном догађају самосвести)* – односно, *како сходно томе можемо бити*.

6.2. Догађај(и) и егзистенција

За разумевање догађаја на егзистенцијалној равни значајно нам је Делезово запажање у вези са догађајем у *Логичи смисла*:

Догађаји су идеални... разликовање *није између двију врста догађаја*, него између догађаја по природи идеалног, и његове просторно-временске актуализације (effectuation) у неком стању ствари. Између *догађаја* и *згоде*. Догађаји су идеалне сингуларности које комуницирају у једном те истом Догађају. Стога имају вјечну истину, а њихово вријеме никада није садашњост која их актуализира и чини егзистирајућима, већ неограничени Еон, инфинитив у којем субсистирају и инсистирају.¹²²

Догађај није оно што се збива (згода), он је у ономе што се збива, он је у ономе што се збива чисто изражено које нам даје знак и које нас чека.^{123 124}

¹²² Gilles Deleuze, *Логика смисла*, стр. 55. Превод коригован, уместо Аион, користићемо синоним за ту реч – Еон; зарад доследности са основним текстом рада.

¹²³ Gilles Deleuze, *Логика смисла*, стр. 139.

¹²⁴ Хана Арент у књизи *Животу духа* пише у одељку „Дунс Скот и примат воље”: „Нешто се можда десило сасвим случајно, али кад та ствар почне да постоји и кад постане реална, она губи тај свој аспект контингентности и нама се приказује као нужност. Штавише, и ако је у питању догађај који смо сами узроковали, или смо макар били један од узрока који су му допринели (...) проста егзистенцијална чињеница да је то сада, из ма ког разлога, управо онакво какво је постало вероватно ће одолети свим рефлексијама о његовој изворној случајности. Када се контингентно догоди, више не можемо размрсити нити у које је било замршено док није постало *догађај* као да би и даље могло бити или не бити. До овако необичне промене у перспективи, промене која је у корену многих парадокса повезаних с проблемом слободе, *дошло је зато што за егзистенцију као такву нема замене, реалне или измишљене* (подвукла Н.М).” (Хана Арент, *Живот духа*, стр. 405). Хана Арент не прави разлику између згоде и догађаја на начин на који то чини Делез, али она указује на контингентност и нужност. Оно што она именује као нужност догађаја блиско је Делезовом *патосу* обележеном императивом *amor fati* у односу на „идеалитет” самог догађаја. Он својим појмом догађаја ону „нужност” у згоди (која је унутар ње – материјалне актуализације у неком стању ствари) издиже у „идеални” ниво догађаја (његову вечну истину или за нас надвисујућу моћ из које је и омогућено наше самонадвисивање). За разлику од Хане Арент која такав наш положај у односу на догађај везује за егзистенцију („којој нема замене, реалне или измишљене”), Делез догађај издиже и даље од тога. То нам је значајно зато што када изводимо „егзистенцијални смисао догађаја” крећемо се од Хане Арент (раван егзистенције) до Делеза

Узимајући у обзир два момента догађаја о којима говори Делез ми ћемо говорити о догађају као оном:

– који са собом увек носи момент фактичког будући да има своју „просторно-временску актуализацију у неком стању ствари”; – и као „идеалитету”, оном што превазилази нашу способност поимања, оном који нас увек по „гурању” у своје непрозирно, и неизрециво, погађа тамо где смо као самост – где будући да смо људи који су могући као самосвесни, имамо моћ постајања из догађаја тако да се можемо самозаснивати спрам онога путем чега и себе превазилазимо (из својих омогућности). Да тиме тек и ослобађамо његов смисао.

Ако се осврнемо на изворни догађај самосвести и другачије га погледамо, стављајући нагласак на „неактуализовање” онога што се требало извести из жеље за самоприказивањем, онога што се од себе стављало као „улог” – човек није никад више, нити може више „изгубити” него по изворном догађају самосвести; али он је само, како би Делез рекао, квази-изгубио. *Ако „себе (као целе)” унапред изгубимо са изостанком наше пуне актуализације из жеље за самоприказивањем, онда се више нема шта изгубити, може се само добити из догађаја.* Ако већ

(раван чисте иманенције) и назад. У књизи *Шта је филозофија?* Делез са Гатаријем у вези са тим пише: „Догађај ни у ком случају није стање ствари, он се актуализује у стању ствари, у телу, у доживљеном, али он има један сеновит и тајни део који се непрестано изузима из његове актуализације или јој се додаје: за разлику од стања ствари он не почиње и не завршава се, већ је задобио или сачувао бесконачно кретање којем дарује конзистенцију (...) *Рекло би се да је трансцендентан зато што прелеће стање ствари, али чиста иманенција је оно што му даје способност да прелеће сам себе у себи и на плану* (подвукла Н.М). Оно што је трансцендентно, транс-десцендентно, јесте пре стање ствари у којем се актуализује, али *управо у том стању ствари, он је чиста иманенција онога што се не актуализује* (подвукла Н.М.) или онога што остаје индиферентно према актуализацији, зато што његова реалност не почива на њој. Догађај је нематеријалан, нетелесан, неподесан за живот: чиста резерва.” (Жил Делез и Феликс Гатари, *Шта је филозофија?*, стр. 197, 198). Шта нам је овде значајно? Делез наговештава да оно трансцендентно у догађају јесте пре – „стање ствари у којем се актуализује”. Зашто? Јер је то стање оно које „упућује” на оно надвисујуће („с оне стране” оног што се актуализовало) – и то што је „с оне стране” оног што се актуализовало Делез не смешта негде тамо (оностраност – као нека узрочност), већ он каже „с оне стране” *оног што се актуализовало јесте оно што је унутар тога* – (унутар тога као оно што поставља „задатак”, као „чиста иманенција оног што се не актуализује” – „што тек може постати актуализујуће, а што лежи у виртуалности”).

„себе немам (целу)”, ако „сам изгубљена (као цела)” по догађају, „да видим шта ми се из догађаја нуди кад се из њега покренем”.

Делез пише у *Логичи смисла*:

Све је било на мјесту са догађајима мојега живота прије него сам их учинио својима; живјети их значи наћи се у искушењу да им постанем раван, као да од мене морају добити само оно што је у њима најбоље и савршено.¹²⁵

Из тог навода можемо извући егзистенцијалистички смисао Делезовог поимања догађаја. Утолико у чињењу догађаја својим као једном „играти тако као да је за мене направљено” не значи рећи – „ко зна зашто је то добро”. Већ управо, зато што „не знам шта имам” од догађаја, играћу тако *да добијем од догађаја оно што највише од себе могу дати*; што заправо значи – од тога што „није моје”, што „не знам како са тим” – што се тек треба направити мојим стављањем путем себе у оно што може бити и по чему и ја могу бити. По томе себе изнова направити значи учинити га својим, односно таквим „као да је за мене направљено”. И утолико се може рећи – „играћу као да је то за мене направљено како бих се покренула из оног што ми по догађају може бити”.

Делез (са Гатаријем) у књизи *Шта је филозофија ?* износи:

Догађај има достојанство које је увек било нераздвојиво од филозофије схваћене као 'amor fati': изједначити се с догађајем, или постати чедо властитих догађаја – 'моја је рана постојала пре мене, ја сам рођен да је отеловим'. *Рођен сам да је отеловим као догађај зато што сам био у стању да је раз-теловим као стање ствари или доживљену ситуацију* (подвукла Н.М).¹²⁶

Не: хтети оно што се збива, са оном лажном вољом која јадикује и правда се, и изгуби се у мимици, него: довести јадиковање и гнев дотле да се окрену против оног што се збива, да би се поставио догађај, да би се он ослободио... хтети рат против свих будућих и прошлих ратова, агонију против свих смрти и рану против свих ожиљака...¹²⁷

У том контексту у ком догађај постаје у вези са преузимањем своје судбине, судбина поприма другачији парадоксални смисао. Не као нешто што ми знамо о чему је реч и што само можемо прихватити, већ је она оно из чега се мора

¹²⁵ Gilles Deleuze, *Логика смисла*, стр. 138.

¹²⁶ Жил Делез и Феликс Гатари, *Шта је филозофија?*, стр. 201.

¹²⁷ Жил Делез и Феликс Гатари, *Шта је филозофија?*, стр. 202.

извести наше ре-креирање. Иако догађај није „за нас”, он нас суштински обележава те њиме можемо бити тек „обележени”. У „чињењу догађаја својим” ми се заправо упуштамо, парадоксално, у ре-креирање судбине. Заправо је то начин за „присвајање” догађаја. На тај начин реч је о нашем „посудбињењу” онога што нас је захватило јер се оно не може заобићи. Наиме, то не значи да је човек господар нити креатор своје судбине, већ да је његова судбина оно у шта га убацују догађаји – оно из чега има могућност да постаје онај који јесте.

Човек за тако нешто никада није довољно подесан, и утолико је он сам увек онај који се подешава из догађаја, како догађаја самосвести тако и из других догађаја јер они сви као да падају уједно када је реч о човеку као „неподесном” на догађај. Они увек повлаче једни друге што их чини увек моћнијима од човека, и заправо му не дају већ једном постати оним који јесте, већ му омогућују само то постајање.

На другом месту у истој књизи Делез пише:

Зашто је сваки догађај својеврсна пропаст, рат, озједа, смрт? Значи ли то само да има више несретних него сретних догађаја? Не, јер посриједи је двострука структура сваког догађаја. У сваком догађају постоји садашњи тренутак актуализације, онај у коме се догађај отеловљује у неком стању ствари, неком индивидууму или особи, онај који се означаје тврдећи – 'ево, дошао је час'. Будућност и прошлост догађаја просуђују се само с обзиром на ту коначну садашњост, с гледишта оног тко је утјеловљује. Но, с друге стране постоје будућност и прошлост догађаја разматраног у самоме себи, који измиче свакој садашњости, јер је слободан од ограничења стања ствари, као неособан и преиндивидуалан, неутралан, ни опћи ни појединачан, *eventum tantum* (...) он нема друге садашњости осим оне покретног тренутка који га репрезентира, увијек удвостручена у прошлост-будућност, творећи оно што треба назвати противактуализацијом. *У једном случају, мој ми се живот чини преслабим за мене, измиче ми у точки која је постала садашњом у одредиву односу са мном. У другом случају, ја сам преслаб за живот, живот је сувише велик за мене, бацајући по свуда своје сингуларности, без односа са мном и без односа с моментом одредивим као садашњост – у односу само с неособним тренутком који се удвостручује у још-будуће и већ-прошло* (подвукла Н.М).¹²⁸

¹²⁸ Gilles Deleuze, *Логика смисла*, стр. 140, 141.

Дакле Делез не прави раздеобу на „срећне и несрећне” догађаје. Ми можемо рећи да се не могу не разликовати на пример – рођење или смрт јер они обично са собом повлаче радост или жалост других људи – али оно о чему је у овом наводу реч јесте неутралност самог догађаја (неутралност оног „идеалног” дела њега). У том смислу, *наше је постајање спрам догађаја у својој неутралности једнако постајање*, било да је оно наспрам онога што се актуализовало као рођење или смрт другог.

Онда можемо рећи да је оно што је у самој природи догађаја „немислосрдно” јесте то што је он на неки начин *индиферентан спрам онога кога погађа*. Догађај је индиферентан спрам моје „људскости”. Пред догађајем „ја” сам само као неки човек, као било који човек. *Утолико догађај не само да није усмерен на човека са велим Ч, већ није чак ни намењен човеку будући да му се не „обраћа” тако да га тек може разумети*. Човек је тај који га из структуре свога бића разматра полазећи од онога што од њега „има”, од онога што се у њега утискује од догађаја.

Ако ништа од догађаја није заиста *због* мене, нити се мени обраћа као мени, нити има нама приступачну разложност у коју можемо једном прозрети, онда можемо рећи да је питање „зашто ја, зашто мени? и сл.” крајње парадоксално. Делез „зашто мени?” доведено до крајности на неки начин и глорификује – утолико што указује да довођење до крајности таквог става води у његово „преокретање”¹²⁹. Да је оно на делу зарад „ослобађања” дубљег смисла, а не зарад тога да би се на том ставу и остало (то је оно што је Делез препознао код Антонена Артоа).

На другом месту у књизи *Логика смисла* Делез пише:

[С]хваћати оно што се догађа као неправедно и незаслужено (увијек као нечију грешку) значи учинити наше ране мрским – то је утјеловљени ресантиман, ресантиман усмјерен против догађаја (...) Шта онда значи жељети догађај? Значи

¹²⁹ Оно увек извире из онога што именујемо као жудни део душе. Наиме, ако се из тог Делезовог контекста осврнемо на изворни догађај самосвести – примарно искусујућа жудња за собом јесте момент путем ког се „отеловљује” догађај у организам живог тела (који активира жудни део душе) тако да то реаговање на оно што је наступило као последица изостанка наше пуне актуализације из жеље за самоприказивањем – јесте уопште и претпоставка да се раскрије наша самост, отвори питање о бићу, као и изричити пун постајању (раз-теловљењу).

ли то прихватити рат, озледу и смрт кад се догоде? Резигнација је врло вјероватно само једна од фигура ресантимана, који заправо посједује мноштво фигура. Ако жељети догађај значи понајприје ослободити његову вјечну истину, као ватру на којој се храни, та жеља досеже точку у којој се рат води против рата, озледа је живи траг као ожиљак сваке озледе, а смрт окренута према себи жељена против свих смрти.¹³⁰

Могло би се рећи да на овим местима Делез прави апологију догађаја и то баш у егзистенцијалном смислу. Поред тога, кад говори о отеловљењу догађаја – он заправо говори о прилици да се актуализујемо из своје раз-теловљености, оне које у нама производи догађај и спрам које смо у могућности да постајемо. Утолико што догађај превазилази нашу способност поимања и што је нетелесан, „озледа” коју производи¹³¹ јесте увек оно спрам чега се имамо поново поставити – себе успоставити. Потреба за ре-креирањем, односно поновним постављањем лежи у потреби за идентитетом, односно за престојавањем из дисконтинуитета. Такво постављање из догађаја, оног хоризонта који нам се намеће не значи „видети позитивну страну тога”, већ је пре *изново* „освајање” себе из *присвајања* догађаја. Потреба за престојавањем по ономе што производи дисконтинуитет из наметаног хоризонта сведочи о људској немоћи да једном до краја у себе проникне и себе заснује, али и о омогућености да се буде.

У таквом постајању присутан је онај момент односа који са собом носи чињење себе „достојним” онога што нам се намеће, односно чињење онога што се намеће таквим да се од себе иште изналажење „највећег” одговора. *На тој линији није реч о томе да се оно догођено схвати као прихватљиво, већ је управо њему инхерента „неизмирљивост” оно што изнова ангажује наше биће које из ње себе ре-креира.*

Из тог се контекста нама намеће другачији вид „императива” који почива на негативним основама. Вид такве формулације се већ да пронаћи и у Делезовим речима:

¹³⁰ Gilles Deleuze, *Логика смисла*, стр. 138, 139.

¹³¹ У контексту изворног догађаја самосвести озледа коју догађај производи јесте заправо примарно искусујућа жудња за собом која раскрива нашу самот.

Етика или нема никаквог смисла, или значи управо то и само то жели рећи: не бити недостојан онога што нам се догађа.¹³²

То је смисао Делезове етике која није само у спинозистичком него и егзистенцијалистичком кључу. Да бисмо разјаснили смисао тога, односно извршили екстензију у односу на нашу поставку, тумачићемо најпре позицију човека у свету као бивствујућег жудње – тј. указујемо на то да се примарно искусујућа жудња за собом, жудња за собом са другима коју најпре производи догађај самосвести и која нас отвара из питања о бићу – код човека остаје и као жудња живота и жудња смрти.

6.3. Жудња и егзистенција

Као жив човек јесте биће жудње. Код човека жудња је увек са два лица, жудња живота и жудња смрти. То јест човек је онај који жуди за животом и жуди за смрћу. Ова два лица жудње су за човека двоструко конститутивне и значајне и двоструко обележавају жудњу као жудњу за собом, за собом са другима.

Жуђење за животом је на делу онда када оно што јесмо треба да буде досегнуто из других људи, ствари, искустава који треба да нас сачине. Ипак, човек жудњом жуди за смислом себе, жуди за својим идентитетом, жуди да буде са другима, жуди да себе досегне и сл. Жудња јесте и као основ за човекову упитаност о себи и стварима, ону упитаност која увек жуди из нечега још, нечега недосегнутог себе захватити. Већ смо нагласили да сама жудња нема „моћ” да се пита, већ нас увлачи у то да се из свог „мислећег ја” повратно питамо о ономе за чиме се жуди. По томе што није оно што јесте, по томе што му то што јесте није на дохват руке, човек као жив увек жуди за нечим из чега би себе могао досећи, било да је реч о жудњи да се досеже из пуких предмета, односно из потрошње или да жуди за било којим видом интелектуалног, духовног развоја. Жудња у суштини јесте и основ човекове „незаситости”.

Жудња као жудња за животом јесте увек као жудети *још* „видети”, искусити, хтети, имати. Она је више као хтети још „добити” од света, из света.

¹³² Gilles Deleuze, *Логика смисла*, стр. 138.

Жудња за животом је жудња за другим људима, стварима, местима, искуствима путем чега се тек жуди за собом јер смо неактуализовани. Тако све ствари које тек можемо искусити треба да нас „реализују”, да нам омогуће да се путем њих „реализујемо”, да се „конституишемо” из њих. У жудњи за животом живот се узима као отварање нас за оно што се има у свету искусити, као узимање себи онога што се из њега нуди. Жудњом за животом ми (последично) жудимо *да себе протегнемо у времену из онога за чим се жуди* – јер увек има „нешто” што се има освојити, придобити, досећи, стећи, сазнати, видети.

Искуство фактичности наступа као оно што нас заправо затвара за такво протезање ка будућности, односно привремено „укида” нашу временитост по којој можемо себе жудњом за неким, нечим протезати у времену из онога за чим се жуди, пројектовати се ка будућности која се схвата као оно што „тек треба да дође”. Са таквим искуством жудња смрти наступа по нашој „испоручености” фактичном простору који нас затвара пред димензијом будућности (која се изводи на основу „раздеобе” времена – прошлост, садашњост, будућност), тако да немамо како себе протегнути жудњом за још нечим, неким. Жудња смрти нас мами на самоукидање – као излажење из затворености себе као пуко фактично просторних и непротежних у времену. *Због немогућности пуног актуализовања себе самих – јесмо и жудећи, недосегнути, увек ускраћени, рањиви, озлеђени, они који озлеђују и сами себе озлеђују, грешни, пропадљиви и као такви увек „неизводљиви”.* Жудња смрти наступа као жудња за напуштањем пуко фактично просторног бивања који нас онемогућује као временски протезне.

Жудња за смрћу јесте жудња за „изван” свога тела путем ког смо у фактичном простору. Жудња за смрћу није жудња за пропадањем, за својом смртношћу *већ је баш због ње*. Онда када смо само као пропадање, као чекање смрти, као временско трошење, жудња жуди за крајем тога, за оним изван. За непостојањем као пропадањем. Онда када смо као „окренутост ка постепеном одумирању” – жуди се за укидањем нас као пуко пропадајућих. Утолико жудња за смрћу јесте и жудња за трансцендовањем конкретног тела.

6.4. Жудња за смрћу, слобода и самоукидање као гранична могућност

Жудња смрти (у искуству фактичности) иде руку под руку са питањем – „како да се наставим?” у будућности. *Ако немам начина да себе протегнем у времену из онога за чиме жудим, жудња за самоукидањем постаје оно што са собом носи могућност „преображаја”.* Жудња смрти нас премешта на комплекснији ниво односа унутар света, унутар ког не могу себе протезати у времену из оног за чиме жудим. Жудња за смрћу открива праву природу жудње као жудње за животом, односно њену недостатност за нас – то да само на жудњи не можемо себе заснивати. Фактичност нас испоручује жудњи, али жудњи смрти. *Жудња смрти јесте прилика за могућност преображаја нашег бића из бића жудње у биће жељења.*

Жудња за смрћу је заправо первертирани облик тежње за другачијим „животом”. Жудња за својом смрћу, за самоукидањем није исто што и решити се самоубити. Односно жудња за самоукидањем нас отвара пред тим да имамо могућност фактички себе укинути, убити. Како је поље омогућености о којем смо говорили позитивна онтолошка одредница – ми могућност самоукидања посматрамо тек као *граничну могућност*. Односно *посматрамо је као позитивну онтолошку одредницу донде докле је она реална човекова могућности спрам које се има равнати – тако да та могућност суштински обележава његов боравак у свету.*

Човек јесте у онтолошком смислу суштински *слободан* и зато што може самог себе да укине, убије. То не значи да је суштински слободан зато што себе треба или мора убити да би потврдио своју слободу – *већ баш зато што наспрам те граничне могућности је онај који има слободу да поново изнађе (како може) да живи – да се настави.* Жудња за смрћу јесте жудња за „ослобођењем од живота”. Човекова слобода се може потврдити спрам ове граничне могућности онда када он изнова може да бира живот (како живота) из своје одлуке, да би се потврдио као слободан. То претпоставља да он као онај који по својој слободи одлучује да живи, увек да би то одлучио, да би то била ствар његове одлуке, мора изнаћи (изналазити) „како може (како му је омогућено) живети”, како се „наставити”.

Са том његовом граничном могућношћу која укида све друге постоји назнака да је као такав увек у могућности да „промени” своју ситуацију. Ако је све бесмислено, онда једина могућност за укидање бесмисла јесте самоубиство. Ипак, ова могућност сведочи у прилог небесмислености, будући да би апсолутни бесмисао владао у томе да човек буде осуђен да живи у бесмислу дотле док се не деси његова природна или стицајем околности узрокована смрт. То би њега учинило суштински неслободним будући да се не би могао равнати спрам своје *граничне могућности* која, наспрам замишљања живота без ње – постаје извор оптимизма. Утолико што може себе самог да укине, бесмисленост није присутна у пуном смислу, будући да постоји присутан „излаз” из ње – онај „излаз” који се са становишта омогућености може вратити назад у свет тек по желећем ставу – односно из „преузимања” себе из своје одлуке која је у вези са оним за нас настављајућим. Тако, човек који се одрекне равнања наспрам граничне могућности да себе укине, одриче се своје слободе. И самог себе осуђује да живи, под било којим условима – што га ставља у пуко реактивну позицију спрам живота.

Тиме што преузимам своју граничну могућност, и актуализујем се *из* ње (што је супротно од „актуализујем њу”) у свет (односно, преузимам живљење као пуко пропадање из онога *како* могу бити) по преображају себе из бића жудње у биће жељења – „ја” сам та која себи опет „даје” да буде тек по своје *како* уношења у свет по своје почетку, по ономе *што је више од нас самих и нашег живота (што није ништа изван, што га оправдава, већ је увезано у потенцијалност као неко „како” могуће себе и света)*. Само се одатле и можемо наставити – тако да се по том настављању има „како” настављати водити живот. Док год имамо ту могућност, ми можемо себе одлуком усмерити из оног по чему је настављање могуће (из омогућености) – по тој одлуци ми тек можемо *себе желети спрам других, а не само за собом жудети из других људи, ствари*. Тек по овоме желети себе спрам (из) догађаја, из „тог виталног” дела себе који отвара друго лице догађаја – спрам других, спрам живота, спрам своје смрти – ми можемо по постајању актуализовати себе из оног што је у нашим омогућеностима. Наиме – жудња за смрћу је обележена неким видом прилике за (ауто)деструкцију живота окошталог у оном (стварима, људима, искуствима) за чим се жудело;

путем чега све више стечене околности узимају примат над нама. Такав вид омогућености (ауто)деструкције јесте предуслов престојавања из жељења по ономе како се може бити из оног што је од нас настављајуће, самопрекорачујуће и издижуће на онај ниво бивања путем ког ми јесмо из оног што је за нас и сам свет трансцендујуће.

Ако је први ниво у вези са неким видом (ауто)деструкције, онда је други у вези са (ре)креацијом из омогућености. Једно лице иститог које се испоручује у искуству фактичности у виду једне (повесно условљене) фактичне истине јесте разорно и оно подстиче на (ауто)деструкцију. Тај вид (ауто)деструкције има смисао онда када је спрегнут са нашим (ре)креирањем из омогућености; утолико фактична истина („ненамеравано”) пружа прилику за наше раскривање из другог лица истинитог – оног које пребива изван повесности – које је у том случају, спрам фактичности света, „ослободилачког” карактера за нас и за то како свет може бити виђен путем нас (даље од своје фактичности).

6.5. Жудња, идентитет и жељење

По томе што може одлучити себе не-самоукинути, односно по томе што може изнаходити *како* се наставити човек суштински није (само) биће кривице. Човек суштински јесте биће кривице онда када жуди за смрћу – онда када себе жели ослободити онога спрам чега јесте прозван, спрам чега јесте озлеђен тако да га то само ставља у реактивну позицију спрам живота. Искуство фактичности нас ставља у позицију безличне анонимности која нас савладава и која нас затвара за свет и затвара свет за нас. Ми смо у искуству фактичности по својој озледи они који искусују бесмисленост себе самих у свету, бесмисленост света и човека у њему. Како бесмисленост повлачи обезвређивање нас самих, свега што јесте у нашем животу – догађаји, људи, сећања која нас прозивају – то нас ставља и у позицију окривљености пред свиме пред чиме бисмо се у свету могли „прозвати”. Жудња за смрћу утолико са собом повлачи окривљеност пред свим пред чиме бисмо се могли „прозвати” – пред оним што жудњом за самоукидањем имплицитно обезвређујемо. Ако човек жуди за смрћу јер као такав, озлеђен и

самоокривљен не може да настави да живи – он жуди за смрћу заправо увек онда када својим самоукидањем претендује да себе „ослободи” свега пред чиме је прозван. Она не значи, дословно „имати суицидне” мисли – већ она јесте као „немати” како протезати себе у времену из онога за чим би се жудело. Тада се обесмишљава оно што смо били и све оно за чиме бисмо могли у животу жудети. Али, како није dostatно свести своје живљење *само* на живљење због „задужености” спрам других – човек тек из омогућености жељења себе из оног што га „прозива” у искуству фактичности (што је у вези са омогућеношћу преузимања из себе као почетка) може постајати онај који јесте (и спрам тих истих других). Што је посве другачији принцип креирања односа.

По томе што јесте жудећи човек има и могућност жељења. Односно по томе што жуди за неким, нечим – он најпре жуди за оним што би га конституисало. Искуство фактичности њега ставља у позицију у којој му се обистињује ненадокнадивост свега за чим би се имало жудети, затвара га пред собом као оним који се конституише по ономе за чиме жуди, обесмишљава њега као дотадашењег, као жудећег – односно отвара његово биће за могућност жељења. Ако жељење значи жељење себе из искушавања фактичности – то значи себе ставити у позицију оног који призива од себе оно код-себе неактуализовано, да би себе из тога могао придобијати из омогућености конституисања себе самих спрам онога што нас прозива. На неки начин жудња живота – путем које себе настојимо да протегнемо у времену ка будућности из онога за чим се жуди, из онога што тек треба да дође јесте заправо протезање ка смрти. Фигуративно речено, будућност јесте пред нама, али у будућности јесте и сама смрт. Отворити будуће из себе и за себе спрам своје смрти жељењем јесте тек из могућности уношења себе као почетка, тј. из актуализације оног могућег путем нас пре смрти.

Дакле жудња зачиње потребу за мојим идентитетом, али нема моћ да ме конституише – она ме само одлаже у времену, тако да по ономе за чиме, киме жудим ја треба да „стекнем” себе. *Како човек не актуализује сам од себе своје постајање „од себе свету” – оно што му се намеће унутар света са искуством фактичности (оно што га „прозива”) јесте оно што треба да постане подстицај за његово „одмеравање” из омогућености. Тада одмеравање себе самих јесте изводиво тек из жељења себе спрам онога са чим се има одмеравати*

(што би се у супротном само изричито или не трпело) да би могао постајати из још-свог „од себе ка свету”. У том смислу се да схватити Делезов императив „постајања достојним” онога што нам се догађа.

Делезово у *Логичи смисла* пише:

[П]остати достојан онога што нам се догађа, дакле то жељети то и из тога ослободити догађај, постати чедом властитих догађаја и тако се поново родити, постићи друго рођење раскидајући са тјелесним рођењем. Постати чедом својих догађаја, а не својих дјела, јер и само је дјело плод оног ко је рођен од догађаја.¹³³

У овом наводу поред етичке димензије „постајања достојним” Делез ставља нагласак на онтолошки смисао. Односно, „раскидање” са телесним рођењем није ништа друго него издизање у „време” постајања – које је „освајање” себе кроз време које у нама отвара догађај – оно време које нас цепа у прошло и будуће, које је „покретни тренутак” из ког јесмо постајући. То је „друго рођење” увек у вези са престојавањем – у вези са ре-креирањем себе као оних који као „креирани” нису једном међу другима актуализовани. То да је човек „рођен од догађаја” (како наводи Делез) – ми даље тумачимо и развијамо имајући у виду *изворни догађај самосвести* – који се показује као духовни „парњак” *догађаја рођења*; односно оно на основу чега смо унесени у свет као омогућени из актуализације принципа наталности.

6.6. Фактичко рођење и наталност

Делез указује на границу коју успоставља „чисто време” (Еон), на то да је језик и омогућен том границом „која дели ствари од тела, и од оних који говоре”.¹³⁴ Да бисмо овај Делезов увид који се првенствено тиче суб-

¹³³ Gilles Deleuze, *Логика смисла*, стр. 138.

¹³⁴ „Прво, кроз читаву црту Еона пролази Тренутак, који се непрестано помиче на њој и никад није на свом мјесту. Платон исправно тврди да је тренутак *ατορον*, атопичан. Он је парадоксална инстанција или алеоторна тачка, површински бесмисао и квазиузрок, чисти момент апстракције чија је улога понајприје дијелити и поново дијелити сваку садашњост у два смјера у исти мах, у прошлост-будућност, на црти Еона. Друго, оно што тренутак извлачи из садашњости, као и из индивидуума или особа које ју заузимају, јесу сингуларности. Те сингуларне тачке пројичирају се

феноменолошке равни која није разматрана на нивоу интерсубјективних релација развили, важно нам је оно што Хана Арент на другој страни запажа. Она пише да *мрежа међуљудских односа*:

[Н]ије ништа мање везана за објективни свет ствари него што је говор везан за постојање живог тела, али однос није попут односа између фасаде, или у марксистичкој терминологији, у суштини сувишне над(о)градње и корисне структуре саме зграде за коју је причвршћена.¹³⁵

[Б]ез деловања и говора, без артикулације наталности, били бисмо осуђени на вечито кретање у кругу постајања (...) Способност деловања врши уплив, омета тај закон живота тиме што прекида неминовно ток свакодневног живота (...) Човеков животни век, који јури ка смрти, неминовно би све људе одвео у пропаст и уништење да човек нема и способност да омете ту неминовност, да започне нешто ново, способност која је неодвојив део деловања и увек присутни подсетник да људи, иако морају умрети, нису рођени зато да умру већ зато да започну.¹³⁶

Ако је наталност оно што наступа са рођењем – то не значи да је наталност оно што је и актуализовано са рођењем, иако наступа са њим. Са рођењем се уноси (обнавља) принцип наталности – али само као „потенцијалност отпочињања, омогућеност преузимања почетака.” По овој омогућености (коју Хана Арент види као онтолошки укорењену) – човек има способност да делује.

Рођење јесте догађај. Ако се позовемо на Делеза – догађај има своју „просторно-временску актуализацију у стању ствари” и свој „идеални смисао” – (идеално је код Делеза оно што је реално – на виртуалан начин – као

двапут – једном у будућност, други пут у прошлост, творећи том двоструком једначином конститутивне елементе чистог догађаја (на начин на који спорангија отпушта споре). Треће, *равна црта која се истодобно протеже у два смјера оцртава границу између тијела и језика, стања ствари и пропозиција. Језик или систем пропозиција не би егзистирао без те границе која га омогућује* (подвукла Н.М). (Gilles Deleuze, *Логика смисла*, стр. 155). „Еону је дакле припадно – утолико што је средина (*milieu*) површинских учинака – да оцрта границу између ствари и пропозиција: оцртава је са свом својом равном цртом. Без те границе звукови би се поново преклопили на тијела, а саме пропозиције не би биле 'могуће'. *Језик је омогућен границом која га дијели од ствари и тијела, а, ништа мање, и од оних који говоре* (подвукла Н.М).” (исто, стр. 154).

¹³⁵ Хана Арент, *Conditio humana*, стр. 252.

¹³⁶ Хана Арент, *Conditio humana*, стр. 338.

неактуализовано – али актуализујуће). Нашим речима – рођење са собом носи *момент фактичког и омогућеног*. Оно фактичко јесте у вези са усидрењем у ток живота, у природу – која није сводива само на пуко пропадање будући да је пресеца „неоргански” ток; оно са собом увек носи „вишак”, момент не-фактичког – оног што није актуализовано а што јесте последица актуализације рођења. Оно омогућено је у вези са наталношћу (са оним у чему је укорењено деловање). Дакле – *наталност и фактичко рођење коегзистирају – тако да без фактичког рођења нема наталности, а без наталности нема „неорганског тока” у фактичком рођењу.*¹³⁷ Ако се позовемо на констатацију Хане Арент – у том случају можемо рећи: наталност није „фасада”, а фактичко рођење „зграда” – нити је прво у односу на друго „надградња у односу на грађевину”. Није секундарно изведено.

У односу на догађај рођења (материјалну актуализацију у неком стању ствари) ми изводимо изворни догађај самосвести и како бисмо указали на (идеални смисао догађаја рођења). Детерминанту *изворни* овај догађај задобија да би се указало – на *отпочињање* (преузимање почетка сходно наталности); и одредницу да је у вези са *самосвешћу* да би се указало на човеков делотворни смисао у свету („способност деловања као онтолошки укорењену”). Наиме – још један разлог због ког уводимо изворни догађај самосвести – јесте зато што се *тек по њему „рађа” изричита свест о свом почетку. Та свест о свом почетку (себи као једном почетку) је нераздвојива од принципа наталности.*

Ако се вратимо на већ наведено Делезово запажање – да без границе коју успоставља Еон „звукови би се поново преклопили на тела, а саме пропозиције не би биле могуће” (интензитетско-ентитетска раван) – по изворном догађају самосвести настојимо да укажемо да без границе између „конкретизације телесно-мисаоног ја” и свести о неизричитој делујућој присутности (оног што се није актуализовало из жеље за самоприказивањем) – не би било „могуће” отпочињање и самопреузимање (ентитетско-интензитетска раван). Ако успостављање ове границе ствара свест о себи као „почетку”, нама као отпочињућима унутар света –

¹³⁷ На сличан начин као и ми, Николас Тампио (Nicholas Tampio) успутно запажа у тексту о Делезу (спомињући Хану Арент само на том месту): „Као Хана Арент, Делез слави политичко као место наталности, капацитет да се роди нешто ново...” (Nicholas Tampio, „Entering Deleuze’s Political Vision”, стр. 6).

онда та свест са собом повлачи „бригу за свет” будући да је наша упућеност на друге у корелацији са овим раскораком – то јест брига за свет постаје нераздвојива од бриге за себе. Неизричита делујућа присутности се тиче оног „међу-нама” колико и самих нас (јер неактуализовано „мене” у жељи за самоприказивањем није оно што је унапред „стајало на страни нас”, оно је потекло од света ка нама и од нас ка свету – иако се јесте „интегрисало у нама”). *Ако је способност деловања онтолошки укореењена у наталности – онда то јесте на начин ове упућености на себе и свет која је „ангажујућа”*. Одатле можемо протумачити срж проблема на који Хана Арент упућује онда када критикује „успон друштвеног”.

Кључна замерка Хане Арент у вези са друштвом као обликом упућености на друге може се протумачити као њена побуна против свођења окупљености људи око оног што им је „најмање” једнима од других потребно зарад преживљавања. У том контексту она пише у књизи *Conditio humana*:

Друштво је форма у којој значај у јавности задобија само чињеница да зависимо једни од других када се ради о одржавању живота, форма у којој је допуштено да се у јавности појаве активности везане за пуки опстанак.¹³⁸

Мимо улажења у проблематику институцијалних или феноменолошких слабости разграничења Хане Арент, већ ослањајући се на проблематику на основу које сматрамо да се њене анализе секундарно изводе – запажамо да је суштина артикулације *почитичког* у њеном делу у вези са покретањем питања које се испоставља као крајње политично: „*зашто су људи своју окупљеност свели око своје смртности, запостављајући оно што је са њима унесено у свет као омогућеност (наталност)?*”. Из тога произилази анализа сплета међуљудских односа који са собом повлаче једне или друге консеквенце, које су у вези са тим – „око чега се окупљамо”. Може се рећи да би она друштво везивала за окупљеност око збрињавања – док би политичку заједницу везивала за окупљеност око оног по чему је могућа трајност света (који је виши од појединачног живота – на основу чега и појединачни живот тек може имати смисао); да би тај „домен” бриге за свет – означила као *политичко*. То питање није застарело – будући да, можемо рећи, сеже до начина на који се у савременом свету апстраховани „појединац”

¹³⁸ Хана Арент, *Conditio humana*, стр. 67, 68.

везује за његове „могућности, способности, таленте” који се узимају као „његове засебне перформансе” тако да оне „губе смисао” у односу на свет међу људима, политичку заједницу, губе своју укореењеност у наталности по којој су и саме могуће. Тако схваћено, то питање није само питање „носталгичне” тежње за заједницом као ентитетом који нас превазилази (превазилази нашу коначност) нити моралне задужености спрам других унутар заједнице која јесте предуслов „стицања способности и актуализације личних способности” – већ јесте у вези са питањем како то „измештање” могућности, као искључиво појединачних и засебних постаје поље идеолошке апропријације. Она *јесте у вези са произвођењем људске „ресурсности” у апстрахованом појединцу који тек као „ресурс” може бити „користан” у односу на постојећу потражњу (што се изводи као његов „смисао”)*. Будући да у вези са тим ствар постаје комплекснија од начина на који се Хана Арент односи према том проблему – најпре јер њено тумачење подлеже повесном преиначењу – настојимо да зађемо даље у развијање тог проблема.

6.7. Политичност наше постављености у свет и деловање

На основу тога што имамо могућност утицаја на ток ствари, која се изводи из „најминималнијег”, али можда и најфундаменталнијег дела нас – ми имамо „капацитет” за не-подупирање постојећих тенденција. И не само не-подупирања већ противкретања као изумевања начина које није сводиво на пуко фронтално „супротстављање” актуалном (које се често испоставља као подметање другачијег идеолошког обрасца наспрам постојећег) *већ је у вези са извлачење тла које нам се „одузима”, да би се путем нас преузимало*. То је слично Делезовој логици – он је ретко када ствари нападао „фронтално” – већ је увек „извлачио” столицу на којој се седи, тло под ногама које се љуља, да би га поново оцртао тако да укаже на то да је на њега немогуће „сасвим сести”. Да би се показало – да будући да је оно такво, ствари *увек* могу бити другачије него што већ јесу актуалне. То је оно што нас „штити” од свођења ствари на постмодернистички идеолошки наратив – којим се увек имплицитно подмеће да је „све идеологија”. Ако је тло под ногама

увек „пољуљано” и ако се на њега не може сасвим свести, *онда то иде у прилог делотворном уделу човека унутар света*. То јест, ако је оно запоседајуће тако да се не може запоседнути – онда свако са собом међу другима носи свој удео у њему. *Парадоксално, поред свег знања које о себи и свету има (што је цивилизацијска тековина) – човек бива осуђен да га пресудно одређује оно неурачунљиво (што он не може да урачуна) – баиш зато, што за то код себе нема изричито унапред успостављени образац*. Дакле, нико нема могућност пуног захватања „тла које се љуља”, али има могућност тог захватња која може бити само понављајућа. Тим путем се са нашим извођењем из нашег удела у свету обнавља оно што сам свет држи „незапоседајућим”. Ипак – идеолошке структуре нису сасвим „од споља наметнуте” у односу на неку засебно схваћену онтолошку структуру – већ оне увек почивају на нечему са тог „тла” што јесте инхерентно нама – *али што се фиксира (како би се преусмерило или користило за друге сврхе)* тако да за собом повлачи разнородне консеквенце. Било на пољу подметања начина (само)разумевања света, (само)олакшавања у мишљењу, или другим намераваним или ненамераваним тенденцијама.¹³⁹

¹³⁹ Проблеми неразумевања и идеолошког читања Делеза јесу управо у схватању његове „разградње” моларних структура под светлом „рушилачког” принципа – односно под светлом тога да њих треба „укинути” и заменити нечим што он предлаже (да је то он увиђао као решење). То није тачно. Он је настојао да пронађе „рупу” у њима путем које је нам је увек већ омогућено неко противкретање у односу на оно што нас захвата и производи као „подупируће” за актуално стање ствари, и то је оно на шта је он указивао (оцртавајући омогућености које стоје на интензитетском плану). Он је пре био на страни – оцртавања онога што је капацитет за „рестаурацију” него што је „сатирање” постојећег (стабилнога) да би оно било замењено нечим другим (дестабилизујућим). Најпре је то најизричитеје предочено у његовом одговору Мишелу Кресолу, есејисти и новинару који је оштро нападао Делеза (као особу) у књизи *Deleuze* (1973). У Делезовом одговору њему (исечку који ћемо навести из поглавља „Писмо оштром критичару” из књиге *Преговори*) видљиво је оно што Кресол спочитава Делезу и експлицитан Делезов став по том питању путем ког он дословно указује на Кресолово неразумевање његових поставки: „Објашњаваш да имам супругу и кћерку која се игра луткама и шета по кући. И мислиш да је у светлу *Анти-Едипа* то огромна шала. Могао си да додаш да имам сина који је готово довољно стар да се подвргне анализи. Ако мислиш да лутке стварају Едипов комплекс, или пука чињеница брака, то је прилично уврнуто. Едипов комплекс нема никакве везе са луткама, он је унутарња излучевина, жлезда, и не можете се борити против едипалних излучевина осим ако се не борите против себе...” (Жил Делез, *Преговори*, стр. 25). „Морамо се супротставити људима који мисле „ја сам ово, ја сам оно” и који штавише то чине

Због тога деловање које је „обнављајуће” за свет изводимо тек у односу на аутентизацију. Оно корелира са наталношћу путем које се из оног „међу-нама” изводимо из онога што је трајно, што је више од нас самих – тако да се тек по обнављању света потврђује наш делотворни удео у њему. Деловање које није обнављајуће за свет јесте оно које се унапред ослања на идеолошки образац из кога се схватају ствари – одакле се може утицати на актуално стање ствари, то да оно буде „другачије”, али будући да оно нема форме „изумевања” у односу на актуално стање – оно не обнавља свет, већ даје „алтернативе” гледања на исту ствар. Тада је „нуђење” образаца за деловање унутар јавног простора у вези са „подметањем другачијег” наспрам оног што је „већ подметнуто”. То последично може имати консекценце сходно којима се „отвара другачије гледање” на ствари – које може постати претпоставка за неко обнављање, али је сама логика тога вида деловања необнављајућа. Аутентизација јесте у вези са уношењем новог хоризонта у свет – а тај нови хоризонт јесте у вези са преузимањем себе по свом почетку. Зато што само уношење тога почетка у онтолошком смислу јесте „отворена” структура (ми никад нисмо неко „ко” које себе изводи) ми јесмо као „придобивање” свога ко – као преузимање почетка по коме „своје ко” уопште и може бити. Будући да ми нисмо себи „непосредно доступни” као актуализујући из свога почетка – он се „активира” тек у односу на „оно што се актуализује тако” да нам најпре „одузима” оно што „јесмо” као дотадашњи, сходно чему се да бисмо

у психоаналитичким оквирима (повезујући све са својим детињством или судбином)...” (исто, стр 26, 27). Дакле, због тога што присутним тенденцијама који егзистирају као актуално стање ствари бивамо прожети Делез у напомени на почетку књиге *Преговори* запажа: „и како се моћи не задовољавају тиме да остану споља, већ нас понаособ прожимају, свако од нас се налази у преговорима и герилском рату са самим собом, захваљујући филозофији.” (исто, напомена на почетку књиге *Преговори*). Делезово оцртавање „интензитетских” равни јесте било у вези са „отварањем нових фронтова” са којих би се противкретање могло изводити – оних који би нас најпре спасили од „самопотчињавања”, али који би требало да буду извориште могућности преокретања и деловања (што се на плану који ми развијамо у садејству са Ханом Арент – односи на наше преузимање по догађају самосвести). Дакле – Делезово оцртавање јесте на равни оцртавања капацитета за могућа противкретања. Зато се може рећи да у том смислу виртуалност неорганског тока живота корелира са наталношћу коју Хана Арент види као нашу онтолошку карактеристику. Одатле бива могуће не само да те две ствари „повежемо” него и извучемо из новопостављеног хоризонта који градим са артикулацијом изворног догађаја самосвести.

уопште били, морамо понављати, аутентизовати (по себи као отпочињућима). Без тог вида упућености једних на друге – наталност остаје „неактивирана” (сведена на минимум) – остављена и запостављена, наспрам „надглашавајућих” образаца понуде саморазумевања, које следе и потпомажу логику парцијализације, која нас све више одваја од наше делатне снаге сходно условима света. Наместо постајања по оном што је за нас „настављајуће”, на делу је бивање као саплитање које постаје јалово тло не само за трајност света (успостављање по ономе што је трајно) и за његово обнављање већ и за његову одрживост.

Зато је свако постајање, преузимање себе по свом почетку – као одговарање на питање „ко ми јесмо”. Али не као „преузимање” тога како јесмо означени самим бивањем међу другима, нити као „бирање” у односу на већ постојеће, није чак ни као „означавање” постојећег сходно ономе како ствари могу бити сагледане из „другачије перспективе” – већ је тек као преузимање из својих омогућености (што није „изоловано” од унапред реченог – већ га пресеца). Предиспонираност на то преузимање нам припада по изворном догађају самосвести – сходно томе човека и одређујемо полазећи од услова наталности које су нераздвојиве, пресудно одређујуће за његово унутарсветско бивање. Аутентизација јесте и могућа само полазећи од изворног догађаја самосвести. Поступак аутентизације бива неодвојив од ре-креирања идентитета. Пресудан удео у ре-креирању идентитета потиче од омогућености нас као самосвесних по изворном догађају самосвести. Без границе између „мислеће-телесног ја” и неизричите делујуће присутности која се јавља по изворном догађају самосвести – не би нам било омогућено постајање оних који јесмо (*од себе свету*). Када тога не би било (могућности за постајање из свога *од себе свету*), људско би се биће сходно актуалном стању заиста могло свести на организам који је тек „култивишући” толико да му „култивација” служи маскирању, декорисању тога да јесмо окупљени око своје смртности – будући да се хоризонтност трајности света, не само „запоставља”, пренебрегава већ је пребачена на терен технолошког развоја унутар ког рој људи – треба да постане „каша” за тај пројекат (без пројектанта). Ипак, како логика повести, а и сама чињеница „немогућности” апсолутног преузимања себе и света – изнова сведоче у прилог оног за човека „неу-рачунљиво”, човек јесте биће које је пресудно обележено оним што не може

да урачуна (будући да управо неу-рачунљиво пресудно уздрмава његове пројекције). Када се то неу-рачунљиво, узме као повод за поновно „преузимање себе”, а не као повод за предавање пред тиме или за све веће улагање у „декорисање” дотадашњег које треба да „одврати” поглед од тога да се неу-рачунљиво догађа (што јесте „западање” по неу-рачунљивом у егзистирање као пропадање) – важно је обновити његов смисао за нас.

6.8. Повесно искуство, аутентизација и јавност

Рекли смо да је егзистенцијални простор онај простор унутар ког се свет међу људима побуђује, по ком је на делу наше побуђивање света и побуђивање света у нама из оног неизричитог *са* нама и *међу* нама. Искуство фактичности се појављује као усек, рез у постојеће стање ствари и суспендује могућност побуђивања света у нама и побуђивање света нама. Са њим се суспендује наша упућеност на друге, а интензивира наша осуђеност на друге – продубљује тескоба егзистенције. Оно не само да обесмишљава мене унутар света, основе на којима почивам и себе схватам – оно суштински уздрмава, пресеца моје односе са другима јер они јесу конституисани по ономе што сам била, а што је сада поништено. Због тога – из освајања себе по ономе што се из искуства фактичности има присвојити, ја опет друге морам „придобити”, опет по ономе што од себе освајам односе засновати. То не значи повратити их као оне који су били, већ их успоставити поново по ономе што могу бити а што је суштински у вези са мојим постајањем из неактуализованог „мене” по догађају самосвести. Док нам се са изворним догађајем самосвести обистињује наша упућеност и осуђеност на друге, са искуством фактичности се искусује само наша осуђеност на друге. Због тога јесте реч о неком виду „принудне” осамљености која није наше „приватно искуство”, већ оно које је повесно условљено – иако нас погађа на начин на који „као да је само нама самима” непојмљив и неисказив. Будући да се оно тако очитује – тек је наше одговарање на њега из своје самости оно које нас последично оспособљава за бивање из упућености на друге.

Тако свако придобијање мене из хоризонта који ми се отвара, намеће, из кога тек могу постајати, суштински повлачи мене из мојих односа са другима, односа који су били и који тек имају бити спрам онога што су били; који имају опет бити виђени. Како је егзистенцијални простор оно поље унутар ког се одлучује ко ја јесам као „из” своје самости и „из” односа са другима – онда када ја на њих и себе постајем осуђена (будући да се свет не побуђује у мени, нити га ја могу побуђивати) ја сам најпре отуђена. Оваква туђост мене у свету спрам себе саме, спрам света, спрам других мене ставља у само искусивање фактичности као у оно „једино” што од себе и света „имам”. „Имам” искуство о томе да јесам била нешто што више нисам, односно да нисам ни оно што сам била. Оно ме двоструко негира – оно што бих била сада, и оно што сам била. У то нисам увучена само као изолована, већ то повлачи моје односе са другима, који опет нису ни оно што су били – и који тек могу бити.

Тежиште времена које је увек почивало на мени као некој садашњој – из чега имам однос према прошлом и из чега захватам, пројектујем оно будуће више не може бити у мени као некој садашњој. Моје временско тежиште може се актуализовати тек из хоризонта који ми се отворио спрам ког се мени намеће оно време као вечно прошло и вечно будуће. Тада ја немам сећање као нека садашња, већ ја јесам из времена које превазилази дистинкцију човекове раздеоце – прошло, садашње, будуће – односно из „вечног” времена које је суштински неперсонално, пречишћено човекове апропријације времена сходно ком се оријентише унутар света. По томе – нити су моја сећања више „моја” – већ она јесу она сећања, мене као само неког бића – оног које је увек и било „туђост” спрам себе, спрам других, спрам света; које је по изворном догађају самосвести – из свог „мислећег ја” иако себе конкретизовало – увек остало упућено на оно (код-себе из жеље за самоприказивањем) по чему се никада није ни могло редуковати на своју конкретност, конкретност свога тела, и свога „мислећег ја” као ентитетски одвојеног од других. Стога човек остаје онај који суштински трпи тескобу своје индивидуације.

Будући да људи искусују фактичност света и себе самих – отвара се егзистенцијална потреба да једни друге чинимо прозирним, како би свако своју егзистенцију могао себи да чини прозирнијом „из” других, како би и сам учио да

је из себе тумачи тамо где му ни други не могу понудити тај одговор. У томе лежи онтолошки смисао неопходности јавности. *Уколико се осуђеност на друге по искуству фактичност не „преводи” у постајање које је аутентизујуће и „деприватизујуће” и које је подложно „чињењу прозирним другима” — свет међу људима бива „одаљен” од омогућености које се путем човека уносе у свет – сходно којима, будући да је наталан има моћ обнављања света. Без тог „превођења” људи све више бивају сведени на обезличену отуђујућу гомилу анонимних који без сврхе, смера и спаса у фактичности света постају сушто отелотворење своје смртности.* Свако је иступање у суштинском смислу јавносно онда када се по ономе „ко неко јесте” одговара на питање „о човеку у свету”. Због своје туђости ја јесам и „неки човек” себи самој – оно што мене чини собом јесте моје тумачење (домет мог тумачења) мога искуства које је увек мени могуће као човеку. Јавност заједничког света, света међу другима у својој суштини је онтолошки заснована на томе – да ја не иступам као нека своја приватност која има нешто да каже о себи или по неком питању – *већ да сам ја она која посведочава оно што није „моје”, што је у вези са човеком као неким човеком. У вези са човеком који нам је и сам туђ, који увек са нама остаје из питања „ко је човек у свету” – на основу ког се и можемо актуализовати из питања „ко сам ја”.* „Ја” сам она путем које се питање о човеку актуализује, она која из свога „ко сам ја” то питање чини својим и сходно томе има шта од себе приказати у вези са тим.

Процес аутентизације тога тумачења управо јесте супротан од „приватизације” искуства света. Када се наше искуство света „приватизује” тим путем долази до заобилажења одређивања према оном што нас из тог искуства „прозива” као људе у свету. Приватизовање искуства света ствара заблуду о нашој „слободи”, тако да се према таквом искуству опходимо на начин на који то сами „бирамо”. Тим путем у нама долази до „имплозије” онога што би путем нас било бременито осветљеношћу и саопштивошћу другима. Та „имплозија” доприноси све већој непроходности света за нас, будући да свет међу нама тим путем остаје ускраћен за оно што је само путем нас (људи) подложно да буде осветљено и саопштиво. Тада оно што нас заправо може поново отворити за свет и из света међу нама, доводи до сужавања опсега одношења према себи и свету, тумачења

себе и света, и у крајњој линији води у немушност и све већу отуђеност од других. Утолико приватизовање искуства света није само оно што погађа нашу „приватност” већ доприноси пренебрегавању онога што себи, једни другима, свету „дугујемо”. Како природа туђости у искуству фактичности није „приватна”, већ повесноонтолошка – аутентизација не само да би отварала свет за нас из својих омогућености, већ и за друге. Утолико је аутентизовање одговор не на нешто што се тиче нас као „приватних”, већ оно што треба да раскрије оно са нама присутно у свету и оно међу-нама – да осветли унутарсветски значај проживљеног. Процес аутентизације искуства света је супротан од приватизовања управо зато што претпоставља наше изричито одређивање према ономе што нас прозива као људе у свету, да би се оно путем нас и нашег тумачења захватило тако да из њега ми и постајемо они који јесмо.

У том смислу јавност јесте оно поље унутар ког себе једни другима чинимо прозирнима. Зато што сам као неки човек, као још један човек постајем задужена да себе учиним прозирном, будући да оно што ми се „обраћа” са искуством фактичности, није моје „приватно” искуство, него као повесно условљено јесте искуство човека као човека, које је мени могуће јер је могуће човеку уопште. По томе ја сам она која је прозвана да се спрам тога прикаже себи, другима и учини прозирнијим путем себе оно што се збива човеку самом. Без тог чињења себе прозирним себи и другима ја остајем у некој „приватности” која постаје склониште моје обезличене анонимности која ме све више одаљава од мојих омогућености у свету. Видети своје искуство под том визуром значило би – себе приказати свету по ономе што се од нас има заложити *да би свет био поново виђен кроз нас*. Значило би свет отворити за себе – актуализовати његову могућност собом.

Јавност као таква никада не може бити формално осигурана већ је она сама као и међуљудски односи жива сфера која се не може формирати само на основу простора унутар ког се појављујемо. *Она се онтолошки формира по ономе што једни другима од себе имамо приказати полазећи од присвајања питања о човеку као човеку. Према томе, ми јесмо бића која живот у свету, по одговарању пред другима на оно „ко сам ја” присвајајући питање о човеку као човеку путем себе, сачињавамо и обнављамо једни за друге. По овом питању „ко је човек у свету”*

бивамо суштински упућени једни на друге – сходно чему је и из сваког „ко сам ја” и могућа интерсубјективност.

Упитаност о човеку у свету по изворном догађају самосвести пружа прилику за наше постајање по овој упитаности, односно заснивање света на одговарању на питање о човеку путем себе самих. Одговарање на ово питање, могуће је само као постајање спрам ове упитаности, тако да се путем постајања нас из њега одвија наше присвајање питања о човеку које тек повратно од нас самих може бити тумачено и подложно чињењу прозирним другима. Како смо већ нагласили питање „ко је човек у свету” не може *само* бити мишљено из апстрактне пројекције о бићу као држећем за све што јесте па и самог човека – јер представа о њему и настаје из примарно искусујуће жудње за собом, са собом са другима, из увучености нас у ово питање по изворном догађају самосвести која обухвата наш афективно-телесни режим. Сама свесност о себи као човеку се код нас покреће по упитаности о човеку, оне упитаности која се појављује са изостанком наше пуне актуализације из жеље за самоприказивањем. *Појединачан човек сам истински не може бити упитан уколико и сам није увучен у оно о чему се пита, ова увученост јесте оно што га никада не оставља недодирљивим спрам оног о чему се пита.* То нас упућује на *разумевање човека као нераздвојивог од онога што га чини мислећим, на основу чега је предиспониран на мишљење.* Зато нам је надаље значајно да разрадимо улогу афективности код човека на онтолошко-егзистенцијалном плану. Ако овде стављамо нагласак на то да је реч о онтолошко-егзистенцијалном плану, онда је то због тога што у том делу више дајемо примат оном онтолошком над егзистенцијалним. Онда када се даје примат егзистенцијалном спрам онтолошког реч је о разматрању могућег света путем човека, а онда када се даје примат онтолошком над егзистенцијалним реч је о разматрању могућег човека путем света.

7. ПОСТАЈАЊЕ И ЧОВЕК

7.1. Бићевност – биће, човек и смисао

Како су жеља за самоприказивањем и душа која нас је подстакла на „изрицање себе” остале увезане у неизрецивом (увијене као неизрециво) – оно постаје не само неки „замишљени” пред-језички ступањ о којем говоримо зато што нису све ствари изговорљиве, *већ оно због чега суштински нисмо постали то што јесмо*. Желимо да назначимо да због тога неизрециво није само камен нашег спотицања, није само наша неспроводивост – *већ и оно што се „има” као неизрециво јесте „подручје” путем ког смо изручени нашим омогућеностима које се тек по постајању могу актуализовати*.

Ако се осврнемо на наше запажање да се по изворном догађају самосвести обистињује питање – „шта је држеће за сам свет” – онда то питање јесте у релацији са оним што се интегрисало као неко „мене” које из жеље за самоприказивањем није актуализовало. Дакле, то је питање могуће тек по изостанку наше пуне актуализације из жеље за самоприказивањем, односно оно само говори о томе да се на „оно држеће” за нас и свет „рачунало” унутар ове интегрисаности доживљајем, унутар свог „мене” које је требало бити приказано. У том случају – за почетак, можемо о том питању говорити на два нивоа. Само питање, упућује на „замишљање”, пројектовање нечега (представа о бићу) што мора имати квалитет који нас надилази будући да одржава и нас саме и сам свет. Како то замишљање увек повлачи за собом оно одакле се покреће замишљање (не постоји неутралан терен са кога се оно замишља) – онда пројекција бића као држећег за све што јесте настаје у релацији са примано искусујућом „жудњом за собом, за собом *са другима*”. Такав однос према бићу остаје на нивоу раскорака жудног става и менталне категорије, тако да се биће одржава као мета-ентитет – ментална категорија везана за примарно искусујућу жудњу за собом (ону из које се пројектује). Ако разрадимо други ниво тога питања, враћајући се уназад – у то да се пре изостанка наше пуне актуализације из жеље за самоприказивањем

одвила „интеграција” интуитивног самоодсећајућег увида себе у свету и света у себи (интеграција желећих превијања душе), што је стварало угођај непосредног пребивања у ономе што је држеће – онда се питање „шта је држеће за сам свет”, будући да увлачи и нас саме, да схватити као повод за подстицање да се *поново види* оно што је важило као интуитивна интеграција. Наиме – иако свест о бићу најпре можемо окарактерисати као апстракцију – она има своје полазне основе у интуитивној интеграцији која урачунава неко „мене” и цео свет. По неуспеху да се прикажемо, као неактуализовани западамо у примарно искусујућу жудњу за собом. Из примарно искусујуће жудње за собом се и изводи пројекција бића. Отварање питања о *бићу онда може бити узето као хоризонт на основу ког се питамо и о ономе што је важило као интуитивна интеграција која урачунава неко „мене” и цео свет. Питање о бићу зато увек пада назад на оно што је претходило том питању. То „падање” назад – да би се одатле и оно видело – јесте и поновно увиђање онога што је претходило. Враћање на поновно увиђање сведочи о томе да јесмо као постајући – а не закључени. Увек недовољно оспособљени да одговоримо на питање о бићу – они који себе изнова отварају из тога питања.* Такав вид односа према себи могућ је тек по задобијању трансценденталног хоризонта – хоризонта сходно ком наш однос према себи и према свету бива од пресудног значаја утолико што се сходно њему *изнова* отвара оно што нам „из” њега није непосредно у целини прозирно (неизрецивост) – што тек „из” њега бива подложно осветљавању, оспољавању интелигибилности.

Са наметањем трансценденталног хоризонта поред питања „шта је држеће за сам свет и нас?” оспољава се и питање „ко је човек у свету”. Потреба за осветљавањем себе из тога питања рађа потребу за смислом – за оним по чему бисмо могли бити међу другима као они који имају неки увид у себе и друге и сам свет. Интелигибилизовање је утолико као осветљавање упитаношћу, допирање из трансценденталног хоризонта себи тамо одакле нам је могуће да припадамо себи као онима који јесу. Тим путем се по упитаности поново даје да будемо виђени себи од себе – донде докле нам стварност уступа да буде виђена путем нас.

Ако је свест о бићу (произашла из питања „шта је држеће за сам свет и нас”) везана за трансцендентални хоризонт, оно *како* биће постоји јесте коегзистентно са њим на равни иманенције као бићевност. Као прожети

бићевношћу јесмо раз-свешћујући из самоодсећања себе из света и пре задобијања трансценденталног хоризонта. На основу тога је и могла да се одвије интуитивна интеграција неког „мене” доживљајем. *Свест о бићу иако „из” трансценденталног хоризонта случена, остаје везана за оно што му је „претходило”. Остаје у вези са интуицијом о ономе што се путем нас требало актуализовати из бићевност, што се није актуализовало – али што јесте у вези са интелигибилним потенцијалом саме бићевности који своју актуализацију може стицати тек путем нас. Тада интелигибилизовање јесте ре-креирање себе по ономе што је у бићевности бременито интелигибилношћу – тако да путем тога ре-креирања ми себи припадамо, постајемо они који јесу.*

По томе што бићевност јесте држећа за сам свет и човека у њему – ни сам свет није једном сасвим актуализован – те је свако „убацавање” догађајима човека у постајање из његових могућности – отварање прилике за још могуће самог света. Тако сваки догађај као дисконтинуитет нас унутар света – нас „баца” у могућности света из бићевности тако да се путем нас може актуализовати још могуће света.

Како сама бићевност није ни од човека ни само за човека иако јесте и њему – она са собом носи интелигибилни потенцијал који је износив путем човека не само зато што је умно биће – већ зато што је његова умност урођена у оно што није само као умно, већ из чега се његов ум има ревитализовати. Извођење интелигибилног потенцијала бићевности коју може да изнесе човек називамо интелигибилизовањем. Под тиме на онтолошком нивоу претпостављамо – пропуштање собом бићевности која се путем нас интелигибилизује. Дакле, интелигибилизовање не претпоставља само полагање од постојећих форми које човек већ „има” као уман и приписује их нечему што није сâмо по себи само интелигибилно, већ он ослобађајући интелигибилност за коју јесте задужен из онога што није само интелигибилно (иако и то јесте), ослобађа себе за још-могуће тек по ре-креирању себе из омогућености задобијања онога што из бићевности јесте.

7.2. Извођење из постајања

Како ни сама нисам то што јесам и како ни сам човек није оно што јесте да бих могла из омогућености постајати – *ја собом спознајем о човеку као човеку онда када уступам путем себе из бићевности интелигибилизовањем оно што би ми као човеку могло бити. Тиме сам ја постајућа најпре као човек да бих била и ја сама, она која најпре нема „у поседу” своје омогућености док не постане по ономе што јој као човеку може бити.*

Како човек није оно што јесте, он је у могућности из бићевности постајати онај који јесте. Бићевност сама као неинтелигибилна у себи носи потенцијал интелигибилности који захвата онај део ње који се тиче човека. *Из овог потенцијала човек се може тек постајањем изводити. Путем раз-свеићивања оно раз-свеићено постаје оно спрам чега се оспособљавамо самоодносити свесноићу „тамо” где пре хватња из догађања не бисмо могли. Таквим самоодносом ми хватајући себе (из оног до тада непрозирног, не-раз-свеићеног) из њега постајемо – себе из њега хватамо, да бисмо по том хватању себи опет припали. У том смислу постајање јесте као самоделатно-мисаони „потез” из кога сами себе поново „стварамо” – себе изводимо из онога што се тиче човека и нас самих.*

Човек јесте из бићевности, и она јесте и путем њега. *Путем њега она постаје оно што човек од себе уступа да она постане, а човек путем ње постаје онај који јесте. Тек се по постајању може разумевати овај „потез”. Путем њега смо у омогућеностима да разумевамо оно што нам није непосредно доступно као „предмет” разумевања. Утолико потенцијал за проширење опсега тумачења лежи у спровођењу (актуализацији) ове могућности у свету по постајању. На тај начин по актуализацији света за још „једну” његову могућност човек осветљава свет – односно тумачењем може да себе успостави на још оним основама које не би могао да протумачи без постајања.*

По томе је човек актер који изводи самог себе из онога што није он сам. Тиме што предаје своју мисао донде докле сежу његове могућности које унапред не зна пре него уђе у „игру”, човек самог себе по постајању изнова ре-креира.

Самог себе изнова ре-креира не само зато што је актер који се изводи из игре већ зато што као самопосматрач јесте и онај који учествује у креирању игре. У пренесеном значењу можемо рећи – човек јесте биће које уме да игра, али не зна кораке – тек након што се њему отвори терен на којем је у његовим омогућеностима заиграти он може почети да игра тако да његови кораци настају у зависности од онога што га је „призвало”, од онога како сходно томе игра као онај који је у омогућености заиграти иако не зна кораке. При томе се не може ни „после” привременог играња рећи да их тек „зна” – будући да су они настајали по постајању, по ономе у шта се не може прозрети непосредно да би се тек могло знати (јер је самоделатни мисаони потез оно што није само ствар његове „креације” – већ садејства њега и онога што га захвата тако да путем себе постајући из бићевности, стиче проходност код себе и у свету, коју пре захватања оног што хвата не би досегао). Он кораке сходно томе може тек последично растумачивати и себе и свет из тога разумевати.

Дакле, оно из чега се смера није сам човек – већ је човек оно биће које себе усмерава по ономе из чега се може смерати – из онога што је за њега смерајуће, из бићевности. То не значи да човек ономе из чега смера не прилаже самог себе да би се извело његово смерање – али он сам није онај који може произвести смерање, себе усмерити по себи самом већ по ономе што покреће само смерање – које човек тек може извести путем себе, спрам смерајућег се самоусмеравати – постајањем.

Утолико он мишљењем само захвата оно што му придолази из бићевности која га прожима. Он је путем себе пропушта и интелигибилизујући је оспособљава за то да се из ње сам и може наставити – смерањем одатле. Ми саме себе из самих себе не можемо наставити – већ смо тек повезујућа нит која мишљу пропушта оно настављајуће „покретног тренутка”. Тек тим путем задобијамо „потку” за своје настављање. Питање о догађању нас као самосвесних у вези је са нашом неспроводивости из континуираности – која јесте интуитивна претензија човека након које из своје самосвести бива гурнут у могућност настављања на основама које нису постојале у његовој претходно присутној интенцији.

7.3. Увезаност својом судбином у судбину човека у свету

Иако афективно подручје – путем ког јесмо побуђивани бићевношћу јесте држеће за нас саме, и за сам свет – учешће човека у креирању света који је трансцендујући за њега самог не може бити засновано на подручју афективног, иако оно јесте увек потка тога заснивања. Наиме – односи међу људима најпре јесу увек на неки начин афективно импрегнирани, али свет који ствара човек (прошли и будући) почива на интерсубјективној равни, са ње „себе” обнавља. Када говоримо о свету структурираном на језичким основама – онда под тим подразумевамо уградњу човека у њега из омогућености самопрекорачивања себе самог. Човек својим учешћем у изградњи света на трансцендујућим основама, који повратно постаје део света живота (који је и полазиште његових смерања) бива задужен да у свет уноси оно што треба да постане трансцендујуће за њега самог, али и настављајуће самог света који га трансцендује.

Онда када човек бива „гурнут” неизрецивим унутар подручја језика, који утемељује свет међу људима на оним основама које трансцендују непосредно бивање самих људи – он постаје задужен за своје иступање унутар језика, изналагање себе кроз језик и језик из свог неизрецивог (које постаје поље његових њему непрозирних могућности). Утолико је свака актуализација неке омогућености путем постајања једно уношење себе из оног што је остало на размеђи „целовитог код-себе” и „не актуализованог целог себе”, неизрецивог. Под тиме се не мисли да је оно „код-себе” заиста нека сушта целовитост, али да јесте самоодсећајућа интуитивна интеграција (доживљај), нека квазисуштина која је постојала пре сваке интенције ка ојезичењу себе као целих, пре изостанка своје пуне актуализације која „разбија” оно „целовито”. Како је језичка структура предуслов заснивања наших односа са другима (који и јесу најпримарнији ниво учешћа у свету као прекорачујућем за човеково непосредно бивање) по нашој упућености (или осуђености) на друге, ми јесмо оспособљени да у сваком односу заправо приложимо од себе онај део себе који до тада није од нас могао бити ни нама самима предочен. Тим путем се и „из” других себи предочавамо и налазимо поводе за самопредочавање. Такво међуделовање једних на друге се одвија не

само путем језика, онда када се користимо својим „менталним апаратом” да бисмо нешто схватили – већ и из побуђености оним што други код нас обраћањем зачиње, што укључује увек нешто од њега приложено које се чини прозирнијим језиком.

Оно од неког приложено не мора бити нужно у форми језика – односно може бити нпр. „језик” визуелног или звучног који је уобличен тако да општи са нама путем оног што предаје. То што се предаје на пример у језику, слици, композицији, плесу, визуелно-звучној инсталацији итд. уколико је аутентично – код нас побуђује нешто од непрозирног. Наиме, оно није разложиво на ниво „паковања-распакивања” поруке – већ је управо у вези са оним што измиче интенцији да буде упаковано тако да се може распакивати. Успостављена форма је оно путем чега се предаје оно што извире из ње као неизречито делујуће (нешто од непрозирног што је прозируће). *Оно аутентично јесте комуникабилно не по „специфичности” оног који предаје већ по његовом присвајању оног општепрожимајућег, оног што нас се тиче, што нас обухвата као људе (општеповесно) – а што није пре присвојеног предавања код нас могло бити само од себе ни нама самима сасвим проходно. Својим прилагањем онога од себе прозретог – његовим уобличавањем у језичкој или не-језичкој артикулацији, кроз коју и сама сазнајем нешто од оног прилажућег – могу да предајем оно што нас се тиче по чињеничној (и повесној) увезаности у судбину човека у свету.* Тим прилагањем омогућујемо другима проходност кроз оно од себе прозрето – кроз оно што је у вези са увезаношћу нашом судбином у судбину човека у свету. *На тај начин ми једни другима утиremo пут за упитаност о ономе како учешћа, како делања међу другима и како опхођења спрам повесно променљиве судбине човека у свету путем себе.* Свако ангажовање из питања о човеку у свету, о његовој повесно променљивој судбини у којој учествујемо – може да постане ангажујуће за друге људе у свету. Најпре на нивоу самог зачињања код другог нечега од оног непрозретог, себи не-предоченог, што се тек по предочавању код нас може зачети.

Жељењем себе одатле изнова се „раскривамо” из своје неизрецивости, из онога што се код-себе „има” – по ономе по чему смо могући у свету, по чему су наши односи са другима могући те је утолико и свет на интерсубјективним основама могућ. Тада је смисао жељења разведен од предвидивог циља који се

може лоцирати као нешто што треба да себи прибавимо. Жељење се не изводи у односу на неко „шта”, што је предмет жељења, већ је оно у вези са непредвидивим. У том смислу жељење најпре крчи пут кроз непрозирност, како би нешто од тога прокрченог и било мисливо. То нешто није „предмет” жеље већ постаје повод да се од нас покрене „призивање себе” из онога што од нас самих код нас самих може да постане виђено и што треба да омогући да се „види” и оно изван себе што нас је призвало, а што није могло бити виђено (ни код нас, ни изван нас) пре самог призивања.

Тај вид жељења јесте неопходна *спојница* моје судбине и судбине човека у свету. Оно за мене судбинско, оно спрема чега се морам „створити” постајањем – у вези је са оним што ме погађа тек као неког човека у свету. Присвајањем питања о човеку у свету и прилагањем себе другима из тог присвајања ми увек делимично „одлучујемо” не само о нама самима већ о судбини човека у свету.

Иако идеја јавности са собом повлачи људе (бар више од две особе) који себе једни другима чине прозирним својим иступањем – оно што се може извести као „светски” релевантно јесте однос две особе као најмања „јединица” учешћа у ре-креирању света¹⁴⁰. Ако по свом одговарању на питање о човеку у свету одговарам својим залагањем а то залагање ангажује најмање једну особу – ја учествујем у ре-креирању света и човека у њему. То може бити уметничко дело које, уколико је за једног човека ангажујуће, има могућност ангажовања за људе у свету. Чак на најбазичнијем интерперсоналном нивоу, који не претпоставља креирање духовно-материјалног дела, моја усмереност на изградњу односа спрема бар једне особе који за њу саму постаје ангажујуће, јесте моје учешће у ре-креирању света. Утолико свако наше делање спрема другог, чак и оно које укључује смер изградње односа формално гледано „један на један” – није нужно „приватизујуће” између мене и другог – већ јесте путем нашег односа актуализација једне могућности света – која уколико је међу нама актуализовала јесте могућа и другима. При томе – она као актуализована када постане видљива другима – постаје оно спрема чега бивају „прозвани”. Што је већи број људи, у том случају – на делу јесте већа „прозваност” оних спрема оног одакле се могу

¹⁴⁰ Хана Арент је на том трагу схватала пријатељство као „трочлан” однос – подразумевајући под тим међусобну бригу за свет.

ангажовати. Однос најмање две особе није само „приватност” *док год извођењем из тога односа постајемо они који јесмо*; док год се зато што „делимо” оно световно међу-нама, које нас увек и гура у нас саме (*раздваја*) и упућује на другог (*спаја*) – изнова изналазимо, како појединачно тако и из заједништва. Тада у свету нисмо само једно другом „склониште”. То не значи да човек може „осигурати” себи такву делатно-мислећу позицију у свету спрам које бива делимично „одлучујући” за питање о судбини човека у свету, већ пре да је он тај који увек постајањем јесте изнова „извођач” своје судбине из судбине човека у свету. Не значи да се тиме може једном тек овладати – већ смо увек и као западајући и излазећи из склоништа „приватизовања” нас као пуко обитавајућих у свету.

Извођење није на делу, зато што „ја” као неко конкретно „мислеће ја” мисли о томе и настоји да пронађе одговор – већ је извођење тек спрам увучености у питање о човеку у свету. *Жељењем себе из тога питања, одговарајући по оном што се из њега код нас зачиње – постајемо извођачи своје судбине.* Извођење јесте оно по чему се моје „ја” као телесно-мисаони ентитет конституише. Тако моје „ја” као мисаоно-телесно јесте оно што тек стаје иза оног што се од себе извело постајањем по ономе што нас је као човека прозвало. Ја могу имати неку представу о себи, али се моје „ко сам ја” не конституише по мојој представи о себи већ по ономе како смо себе извели жељењем из онога што нас „прозива”, што нас увлачи у питање о човеку у свету.

Зашто је жељење спојница моје судбине и судбине човека у свету? Зато што из жељења ја себе тек могу освајати из увучености у питању о човеку – зато што питање о човеку путем самоосвајања присвајам тако да на њега путем себе одговарам. Ја се не залажем за „ово или оно” већ се залажем по ономе што сам од себе „распознала”. Тада оно што излази на видело нису неке моје „карактеристике” већ оно што је проистекло из мог постајања из питања о човеку у свету. Оно мени код-себе непрозрето које путем постајања од себе обелодањујем себи, могу и другима – јер их се тиче и релевантно је по томе што је у вези са питањем о човеку и увезано је у његову судбину у свету. На тај начин путем себе ја отварајући свет за актуализацију могућег себе, актуализујем могуће човека и могуће света по чему се увек делимично „одлучује” о свету и човеку у њему.

7.4. Идеја човека из увучености у питање о човеку – логос и упућеност на друге

„Ко је човек у свету?” *није* питање настало по идентификацији нас као једних од људи збирно гледајући иако и у томе има повода за њега. Није ствар поопштавања. Сушта упитаност настаје са изостанком актуализације оног „мене”, са немогућношћу предавања оног код-себе из жеље за самоприказивањем – по чему се питање о човеку суштински зачиње у нама не напуштајући нас чак и онда када га јесмо или нисмо свесни. Самост постаје „брана” од губљења оног што се имало као неко „мене”, али и генератор онога како се може бити из упућености на себе и друге. Генерисање онога *како* извођења себе међу другима у вези је са како извођења из своје самости, из распознавања које може да нас чини мање туђима спрам себе самих као засебних и по своме иступању и међу другима. *То „како да се повежемо са другима” јесте у тесној вези „како да се повежемо са самима собом”*. Повезивање са самима собом јесте на делу као повезивање онога „пре-него” (интуитивно интегрисаног „мене”) и „након-што” (нас као начетих из питања о човеку у свету). Док повезивање са другима јесте тек као – имати шта од себе заложити по оном самоспознатом из догађања (ово заложено јесте увек у вези са тим како се са самима собом „повезујемо” полазећи од упитаности о човеку која зачиње континуум између „пре-него” и „након-што”). Ова упућеност на друге која је у вези са питањем о човеку јесте оно што је пресудно за наше актуализовање полазећи од наше смештености у свет на онтолошкој равни. Измештени из тих основа ми не можемо постајати они који јесмо.

Онтолошко поље „окупљајућег” јесте зато најпре оно што се тиче нашег извођења из своје упућености на друге по зачињању питања о човеку – из увучености којом се од нас изискује отпочињање по ономе што јесмо. Сходно томе – *логос* код човека тумачимо као последицу „погођености” интуитивне интеграције неког „мене” питањем о човеку у свету. Зачињање овог питања јесте у вези са неактуализованим „мене”, са оним неизговорљивим, *али и са оним неурачунљивим у претходно присутној жељи да „изговоримо себе” свету и да се по*

томе прикажемо. Ово догађање код нас зачиње мишљење, „мислеће ја” као оформљено почиње да мисли, не само о свету и ономе што га је „снашло” – већ протежући себе из тог догађања успоставља се самосвестан однос, по којем је наше повезивање са самима собом (укључивање себе „пре-него” спрам оног што се отвара као „након-што”) неодвојиво од нашег повезивања са светом. То повезивање са светом у вези је са питањем о човеку којим бивамо „начети” тако да саме себе морамо да изводимо и уграђујемо у свет по том питању. То уграђивање нужно изискује језик, те је облик заједнице за човека унутар света чврсто везан за језик. Језик путем ког наше постајање онима који јесмо може у пуном смислу да се изводи и уграђује у свет. Утолико језик постаје поље повезивања на духовно-трансцендујућим основама, које израстају из повезивања које постоји на желећој равни. Ипак језик постаје и увек делимично „независан” од ње.¹⁴¹

Тако логос јесте подстичуће-стваралачки принцип, а не нешто што се тек има као актуализовано. Наиме, захваћени питањем о човеку, ми бивамо прозвани да се ре-кререирамо по ономе по чему се можемо уграђивати у свет међу другима. Логос није исто што и самосвест – *већ оно на основу чега драма говорења јесте као извођење нас из гурнутости у питање о човеку*. Говорење јесте увек неко драматизовање. Оно је у вези са пристизањем онога што се не може преливати непосредно у говор, већ што се раскрива са давањем језика себи при распознавању из тог питања; тако да се путем нас од нас нама и другима открива увек нешто што је у вези са увученошћу у питање о човеку. Логос није у вези са предочавањем нечега о себи самом као сасвим засебном (приватном), већ је нужно изведен из ове упућености – нераздвајив од оног што нас је гурнуло у питање о човеку. *Утолико логос није нешто што „имамо” независно актуализовано од ове упућености – већ је оно по чему се изводимо из упућености и оно по чему се уграђујемо међу друге у свет.*

Онда када се унутар света са нама зачне то питање, свет постаје место које омогућује наше отпочињање по ономе што јесмо, отпочињање путем ког треба да се трансцендује наше непосредно бивање. Тако логос јесте оно говорење по нашој

¹⁴¹ То јесте суштина онога што је Делез звао неорганским током, као претпоставком „неумирања” живота упркос умирању организма.

увучености у питање о човеку, *говорење нас из питања о човеку*. Како говорење изискује језик, језик јесте оно поље из којег себе морамо изналазити. Он је везан за језичку заједницу. *Језичку заједницу чини заједницом, не само то да говоримо истим језиком (да располажемо симболичко-значењским системом) – већ суштински то да је наше извођење, извођење нас из упућености на друге могуће као наше успостављање путем језика*. Парадоксално, оно *заједничко, интегративно језика јесте оно светско, оно што по нашој смеиштености у свет јесте везано за неизрециво, за неисказану интуитивну интеграцију „мене” – која се реинтегрисањем, из увучености у питање о човеку тек да „изговарати”*. Тако да то изговарање увек јесте оно што произлази из услова света „међу људима” и гурнутости нас у самот – из које постајемо задужени за онај део нашег бића који се није актуализовао, *који када би био сасвим заборављен, ишчезао би свет међу људима, односно односи би постали пуке „транзакције”*. Том гурнутошћу у питање о човеку сходно ком се са другима можемо повезати, производи се „квалитет” на основу ког је омогућена трајности једне заједнице из језика – донети духа који постају трансцендујући за њу кроз време; а који су и проистекли из присвајања овог унутарсветског, које путем језика очувава и обнавља свој смисао.

Без изворне онтолошке упућености једних на друге из питања о човеку, људи се не би могли на интелегибилним основама упутити једни на друге *ни* унутар друштвеног облика (тј. ни зарад „преживљавања” и слеђења сопствених интереса). *Човекова неопходност да самог себе разумева иако није изричито уграђена у друштво јесте неминовно тло по којем је социјализација уопште плодносна*. То што друштво почива на редукцији ове наше онтолошке упућености – не значи да је оно потиснуло човекове онтолошке основе унутар света, али тачно је да оне све мање налазе своју актуализацију унутар света, будући да их логика савременог света „измешта” из свог окупљајућег средишта.

Наиме, ова увученост у питање о човеку јесте оно окупљајуће – не настало по идентификацији или поопштавању, већ настало као оно по чему упућеност на друге и однос према себи мора бити на основама које нису присутне зарад самог преживљавања – већ које су нам неопходне за оно „ко ми јесмо као људи (свет)” – за начин на који се то питање изводи унутар језика, за оно „ко ми јесмо као

заједница”, „ко сам ја сама”. Ова питања у својој неодвојивости не значе ништа, односно свде се на пуку апстракцију без гурнутости човека у своју повесну ситуацију која та питања зачиње тако да њихово значење бива чврсто везано за искусивање, односно за нашу ситуацију. *Егзистенцијалну ситуацију унутар које из увучености у питање о човеку – бивамо прозвани да себе саме, себе међу другима преузмемо по том питању.* Тако оно окупљајуће за човека нужно мора бити око ове тензије. Без увучености у питање о човеку, без начина на који се та увученост искусује – нема ни нас као *отпочињућих*. Као што би без омогућености нас као отпочињућих, из увученост у питање у човеку били осуђени само на реагујуће колебање, али не и деловање.

7.5. Повесно окупљајуће човека у свету

Ако претпоставимо да је „креација” богова, Бога или Ђавола од стране људи проистацала на основу карактеристика које су поседовали сами – онда оне нису биле пука маштарија, већ *заложеност од себе онога што треба да постане пресудно у игри домишљања себе самих.* Тада *заложени део свога бића постаје одлучујући за то „ко јесмо ми” као заједница, постаје одлучујуће поље превирања унутар ког се изнова изводи – ко ми јесмо.* Наиме, било да су у ту игру заложене антропоморфне одлике богова, идеја о нечему савршеном и вечном као што је Бог (Декарт) или о нечему у човеку најгорем што је угрожавајуће за њега самог (Ђаво) – *људи прошлих времена су на тај начин придавали значај свом постојању, спрам тога просуђивали о њему и себи, о томе ко су они.* Придавање значаја свом постојању по ономе што је за нас одлучујуће – што о себи укључујемо у домишљању себе самих, што обликује начин на који се сећамо себе самих као важних спрам оних који нас „надгледају”, вуку конце – било је изразито значајно за човека. Човеку је требало оно што „у њега гледа”, што уме да га види више него што једни друге умемо видети. То што у њега „гледа” јесте узрочиште његових метаморфоза, њега као оног који постаје онај који јесте из тога.

Оно што човек можда најмање може да поднесе јесте безначајност његовог постојања. По изостанку сакрално окупљајућег значаја који је почивао на оном од

себе заложеном и стваралачком за досмишљавање себе у свету човек је свој значај настојао да стекне као самом себи довољан, као онај који ће створити свет на основама њему самом подесним. Како никада не може да урачуна целог себе у било којој пројекцији, он неминовно наилази на оно од себе непрозрето – које може тек да постане повод његове реконституције. Ово непрозирно је заправо било пре тога у вези са сакралним – у вези са уобразиљом којом су се ткали начини за општење са овим делом себе, било на политеистичким или монотеистичким основама. У тренутку кризе тога света који је градио по „својој слици и прилици” (и након пост-тоталитарног „месијанства”) – човек је постао фактичан и пуко бивајући. То за њега постаје тескобно будући да је постао сасвим баналан, обесмишљен и обезвређен.¹⁴²

Зато ако се осврнемо на оно што човека погађа, што му се „предаје” са сломом идеје о „изградњи света по својој мери” онда се то испоставља као фактична истина. Она постаје незаобилазна за његову ре-конституцију. Оно неподвижено, неурачунато може бити из фактичности само повратно искусујуће, оно што нас гура у урачунавање од себе још-нечега што је за нас конституишуће. На основу тога – саставни део човека мора постати оно „неу-рачунљиво”, оно што нас приморава да себе и друге видимо оданде одакле не бисмо могли сами домислити. Можемо рећи, да је човек као онај који је „свргнуо” богове/Бога, данас себи поставио већи задатак него што је то икада био. Питање о томе – како оно неу-рачунљиво (што би било тумачено као игра богова, кушање Ђавола, Божја промисао) служи да се конституишемо као они који јесмо, нужно носи гурнутост нас самих у непојмљиво, у оно што се само путем нас самих може поимати. Тада ми нисмо ти који већ имају приче о самима себи и који искусивање своје судбине из њих схватају – већ ми *постајемо актери приче која тек треба бити створена. То сведочи у прилог превласти онога што је преображавалачка сила за нас, будући да из тога што је за нас преображавалачко тек можемо и*

¹⁴² У књизи *Браћа Карамазови* занимљиво је запажање Достојевског (Ф. М. Достоевский) на тему унутар дијалога Ивана Карамазова и Ђавола: „Ти се заиста љутиш на мене зато што ти се нисам јавио обасјан црвеном светлошћу, 'грмећи и сијајући', са опаленим крилима, него сам изашао пред тебе у тако скромном виду. Увређен си, пре свега, твоја естетичка осећања, а поред тога – твоја гордост: како је, кажеш, к тако великом човеку могао ући тако баналан ђаво.” (Ф. М. Достоевски, *Браћа Карамазови*, стр 392).

постајати они који јесмо – конституисати се из приче о нама. Ова преображавалачка сила постаје нам неопходна за незападање у пуко фактично пропадање. Наиме – оно што јесте кризн̄о за човека, у кризном присутна фактична истина јесте оно што се мора „пригрлити” тако да се по њој отвори прилика за протезање из прошлог (на које нема назад) и захватање будућег. Будући да се показао као самом себи фактичан, бесмислен, баналан и безначајан – човек себе мора поново изнаходити по искушавању слома своје слике о себи.

Направићемо грубо поређење у односу на Хајдегерово запажање у вези са грчким храмом да бисмо на тај начин приказали тежину наше повесну ситуацију путем поређења:

Грађевина, грчки храм, ништа не приказује. Он једноставно стоји тамо услед кршевите долине...Посредством храма бог је присутан у храму. Та присутност бога јесте по себи ширење и омеђивање околине као свете околине. Али храм и његова околина не ишчезавају у неодређеност. Дело „храм” прво склапа и истовремено сакупља око себе јединство оних путева и односа у којима рођење и смрт, несрећа и благослов, победа и срамота, истрајност и пропаст добијају облик судбине за људско биће... Стојећи тамо, храм отвара свет и истовремено свет ставља натраг на земљу која се сама тек тако појављује као завичајно тло... Стојећи тамо, храм прво даје стварима њихов изглед, а људима прво дарује поглед на себе саме.¹⁴³

Можемо рећи да у поређењу са тим савремени човек нема „храм” да би му он нудио поглед на самог себе (иако они постоје међу нама, оприсућују прошло време, неки део нас који јесте у вези са нама), већ човеку савремености пресудан поглед на самог себе предаје оно кризн̄о, оно фактично искуство које слама његову слику о себи – да би се по том слому човек изналасио, оданде одакле себи сам није умео прићи, да би одатле себе у свет уграђивао. Испоставља се да такав поглед на себе – може бити пресудан за његово изналагање себе из својих онтолошких основа тако да из њих никада не може да досегне своје пуно успостављање, да једном до краја на њима себе заснује. Карактеристика тог „погледа на себе” јесте што он није онај вид погледа на себе који нама дарује смисао – већ нас обесмишљавањем гура у успостављање себе по нужности смисла

¹⁴³ Мартин Хајдегер, *Шумски путеви*, стр. 28, 29.

о себи самима. Тако да нам је за задобијање смисла, нужан „поглед на нас” који нас обесмишљава.¹⁴⁴

Са искуством фактичности се исто тако и отвара прилика да се оно унутарсветско „између” мене и других – поново захвати из могућег самог света – онога по чему се он може актуализовати из својих могућности полазећи од нас. Оно суштински мене опет стваља у почетак који је унесен у свет са мојим рођењем (Хана Арент), онај почетак из кога ја јесам она која својом даташћу свету јесте она којој је омогућено да унесе још један хоризонт у свет, односно да унесе оно што јесте и могуће самога света. Свет међу људима побудити опет по ономе што је нама разорило његово побуђивање, из противкретања у односу на искуство фактичности, *из преузимања из оног што се прозрело од непрозирности која нас измешта у питање о човеку као човеку* – значи актуализовати још могуће човека и самог света. То је оно што последично постаје повесни „императив” за човека.

¹⁴⁴ Ако бисмо на неком конкретном и дословном примеру метафором покушали да предочимо такву ситуацију крајње поједностављено и условно, она би могла бити блиска на пример изградњи куће која се гради од материјала и пропратних прорачуна њене конструкције како би послужила не зарад ње саме већ зарад живота који ће се одвијати у њој. Ако сами подстицај да се она направи лежи у ономе животу који ће се одвијати у њој, онда свака изградња црпе свој смисао из онога што ће бити њена сврха. Када у томе дође до тога да се прорачун „изјалови” и да конструкција не буде „адекватно” прорачуната – њено „рушење” није само дословно рушење напора који је уложен у градњу већ рушење онога из чега је сама градња и црпла свој смисао. Потреба за њим се обистињује управо онда када са промашајем градње исходује то да неће бити ни оног живота који би се одвијао у њој. Разарање идеје о таквом животу, поставља изричито питање о смислу „живота који се чекао” и „начина градње” – и о ономе како сада јесмо из те приче у којој се смисао више не може изводити само из пројекције будућности. Тада то престаје да буде проблем око саме градње, већ проблем у вези са „како живота” из те ситуације – будући да се рушењем руши и сам човек (оно од њега за њега заложено). Рушевина одвојена од првобитног смисла постаје терет који нас приморава да се „из њега видимо” – да се видимо *из фактичности* рушевине (и рушења онога што је требало бити уграђено) насупрот предвиђању да ћемо се из ње „самоогледати”, да ће она служити као гарант смисла за одвијање живота у њој. Преиначење статуса истинитог (надирање фактичног лица ствари) се јавља онда када оно престаје да буде ствар извесности која проилази из наших ваљаних прорачуна конструкције (предразумевања да човек сам до краја располаже собом и стварима), већ када она постаје својство саме „ствари”, када рушевина својом фактичности незаобилазно сведочи о томе да нам се стварност као таква показује најпре као нерасположива.

ТРЕЋИ ДЕО

ПИТАЊЕ О ОРИЈЕНТИРИМА ЗА ОДГОВАРАЊЕ НА ПОВЕСНУ СИТУАЦИЈУ ЧОВЕКА – ПОВЕСНООНТОЛОШКЕ ОДРЕДНИЦЕ

8. ЕГЗИСТЕНЦИЈАЛНО-ЕТИЧКИ „ИМПЕРАТИВ” ИСКУСТВА ФАКТИЧНОСТИ

8.1. Егзистенцијална ситуација и фактичност

Када суочен са искуством фактичности човек искусује недостатност своје пројектујуће моћи, своју немогућност заснивања себе из своје пројекције с обзиром на коју је био упућен и руковођен у свом усмеравању, он на тај начин задобија *ситуацију егзистенције* човека као човека. Ситуација егзистенције нама обистињује то да наше „пројектовање” није ствар надградње нас из онога што већ јесмо – већ да само пројектовање јесте оно по чему тек треба да се устројимо као они који јесмо. Зато свако пројектовање мора бити ослоњено на ситуацију егзистенције – ону ситуацију која нема унапред смисао о себи самој – већ је егзистенцијални пројект, пројект који мора бити наслоњен на такву ситуацију у вези са добијањем смисла о својој егзистенцији. Заправо, *пре овог обистињења неоснованости сопствене пројекције (што је позномодерно искуство), односно рушења темеља саморазумевања из које је изводио своје пројектовање човек није ни био у прилици да искуси себе по својој егзистенцијалној ситуацији* те је тако он тек онај који њу последично „задобија” будући да искусује немогућност себе самог само као пројектујућег.

Егзистенцијална ситуација својствена човеку се састоји од његових *околности* и *омогућености* унутар света. Унутар ње околности су оно што га чине обележеним актуалним приликама у свету, док су омогућености прилика за актуализацију њега из отворености његовог бића у свету. Ова два момента човекове егзистенцијалне ситуације су тек аналитички раздвојива док су у

стварности испреpletена будући да оно како бивамо притиснути околностима, гурнути у своју ситуацију је увек у вези са оним како сходно томе можемо постајати. Када се човеку обелодани то да он јесте унапред ограничен својом ситуацијом, његове пројектујуће моћи и могућност самозаснивања задобијају другачији смисао. Искуством фактичности бива нам обелодањено то да саморазумљивост из које смо полазили у својој пројекцији није тек безупитни неутрални „терен” за самодомишљање и домишљање стварности, већ да је оно што смо узимали као саморазумљиво нека врста нашег предразумевања. За које нисмо знали да је тек наше предразумевање док само то искуство није уздрмало нашу саморазумљивост. Тек након освешћивања нашег полазишта које није било упитно будући да смо га узимали као саморазумљиво, ми стичемо свест о томе да је сваки облик нашег полазишта заправо неки вид нашег предразумевања.

Иако оно што држимо као саморазумљиво са собом носи осећај да је оно од чега сами полазимо својствено људим у свету и да је утолико беспотребно за преиспитавање, оно то заправо најмање јесте. Сама *форма* саморазумљивости јесте на неком нивоу заједничка свим људима у свету, али оно што држимо као саморазумљиво често је за сложенији облик општења међу људима некомуникабило све док не стекне своју артикулацију. Предуслов да се види, схвати, осети оно што смо држали као саморазумљиво јесте то да га узмемо тек као наше предразумевање. Узети као предразумевање оно што је важило као саморазумљиво јесте почетни момент разумевања сопствене саморазумљивости. За тако нешто сами као засебни нисмо довољни па је сама стварност заслужна за подстицање, у искуству фактичности чак приморавање на то да из хоризонта који нам се намеће заузмемо држање према себи и њој.

Иако је саморазумљивост најпре оно што нам неосвешћено припада, и јесте део нас, тек онда када се она обелодани као наше предразумевање ми можемо да јој приђемо из оног односа из ког из ње преузимамо оно што настојимо да остане део нас. То не бисмо могли без овог хоризонта у који бивамо гурнути будући да нам он уздрмава њену унапред оправдану неупитност. Наиме, оно што смо држали као сасвим оправдано будући да нисмо имали прилику да то видимо из хоризонта на који нас је приморала стварност, задобија моменат који саморазумљивост доводи у питање не само „строго научно”. То захвата подручје

унутар ког се питамо о себи самима у односу на своје омогућености, али и из раскорака између онога *каким се испоставља да јесмо* и *како смо у својој саморазумљивости „држали” да јесмо*. Чак и оно што је у нашем опхођењу према другима, (само)процени спрам других, произлазило из наше саморазумљивости бива доведено у питање онда када се саморазумљивост уздрма. Утолико није реч само о питању које се тиче сазнања и утемељености начина путем ког разумевамо себе и стварност, поставља се питање о „ваљаности” нашег дотадашњег опхођења које је себе црпло из саморазумљивости, о томе – ко ми јесмо у етичком смислу.

Наиме – хоризонт који нам се отвара приморава нас да видимо од себе оно што пре тога или нисмо умели да видимо или нисмо „дозвољавали” себи да видимо како не бисмо рушили представу о самима себи. Етички смисао је у вези са онтолошким смислом баш због тога што нас хоризонт који нам се отвара приморава да видимо себе оданде одакле смо се према себи и другима опходили из своје саморазумљивости и слике о себи по сопственој пројекцији. Није реч о томе да је она била пука „лаж” и самообмана – већ да хоризонт који нам се отвара нас отвара из питања о себи као неком човеку, било којем човеку који са собом увек нужно носи и „друго лице” онога што се видело из саморазумљивости. Оно што је у нашем опхођењу црпло своју неизречиту „оправданост” из саморазумљивости како у сазнајно-онтолошком смислу, тако и у егзистенцијално-етичком смислу постаје пољуљано. Утолико погађање фактичношћу приморава на реструктурирање, не по ономе где препознајемо да смо „погрешили”, већ по целокупном преузимању себе из егзистенцијалноонтолошких основа које, уздрмавајући нашу саморазумљивост, уздрмавају и „оправданост” представе о себи (која је проистицала из саморазумљивости) у етичком смислу. Хоризонт који се отвара утолико постаје притискајући, етички релевантан и баш зато што као „сваког другог човека” или понајвише „оног човека” којег смо држали за сопствену „другост”, „другост”, спрам које смо се на негативан начин свесно или несвесно изводили – и себе видимо. Обистињује се то да: „То што не би да јеси – то си ти. Или, „то што не би да јеси – то си *и* ти”. Односно, „то што не би да јеси, *и* то си ти.”

Тада постајемо упућени на преузимање себе из питања „ко сам ја”, присвајање питање о човеку – који није редукован на оно што смо из своје саморазумљивости држали да јесмо – већ јесте *и* оно што „не бисмо да јесмо, нисмо држали да јесмо”. Наше је постајање по присвајању питања о човеку, наше извођење по ономе „ко ја јесам” у вези са преузимањем и постављањем спрам оног и што „сам држала да јесам, и што сам држала да нисам”. Оно се тиче егзистенцијалноонтолошког смисла, али и етичког смисла – и зато ми више не можемо тек „држати” да нешто јесмо – већ себе по ономе што од себе можемо бити себе преузимати, да би то што јесмо (то што постајемо постављајући се спрам оног некад „себе” и своје „другости” – које више нису јасно разграничене) имало своју заснованост у стварности. Другост која нам унутар нас на негативан начин пружа представу о себи у судару са фактичношћу губи (негативан) ослонац за оно што јесмо, престаје да буде „брана” спрам које себе граничимо. У таквој ситуацији ми сами постајемо „поприште борбе” – онога што је важило за нашу „другост”, онога што смо у саморазумљивости држали да јесмо, онога како се показује да јесмо – а све то унутар питања о томе: „како себе настављања”, и одакле уопште „себе држања”. Превирање у нама и амбиваленција спрам самих себе, спрам других, онога што нас погађа са фактичношћу у вези је са нашим „непријатељским” односом спрам сопствене „другости” – која се нашла „унутар” нас самих.

8.2. Другост која нас присваја и амбиваленција

Амбиваленција се јавља управо због тога што се нама по „измицању” саморазумљивог тла „саопштава” то да нисмо ни оно што је „важило” да јесмо, а нисмо ни наша другост. Обелодањује се то да – „нисмо оно што смо подразумевали да јесмо”, као и то да је – „немогуће да смо били сама обмана”. Неизмирљивост тог двога јесте оно што производи амбиваленцију. Заправо оно само подстиче то да се појави амбиваленција (јер амбиваленција сама не настаје због конфликтности исказа) – која нас „располућивањем” директно изручује неодређености. Оно неодређено избија унутар нас јер нисмо самима себи сасвим

прозирни као што нам није ни сам свет прозиран. Тако тек (само)прозирањем ми се можемо одређивати према оном неодређеном спрам којег се будући непрозирни, никада не можемо до краја ни одредити. Да бисмо то протумачили, важно нам је шта Делез запажа у вези са „принудом мишљења” и неопходности одређивања:

У књизи *Разлика и понављање* Делез доводи у неодвојиву везу индивидуацију и дно:

Индивидуација као таква, која делује у свим формама, неодвојива је од чистог дна. Она доводи до тога да се дно појави и вуче га са собом. Тешко је описати то дно, или уједно ужас и привлачење које оно изазива. Преокретање дна је најопаснији али и најизазовнији посао у тренуцима обамрлости отупеле воље. Јер то се дно са индивидуом пење на површину а ипак не добија форму или облик. (...) Индивидуа се од њега да разлучити, али оно се не може разлучити од индивидуе настављајући да се припија уз оно што одлази од њега (...) Но, животиње су, на неки начин, заштићене од тога дна својом експлицитном формом. Са Ја и са Јаством није исто, њих муче минска поља индивидуације, они су без одбране од уздицања дна што им нуди своје криво огледало, односно огледало које криви, у којем се све постојеће форме мишљења сада растачу. *Глупост није ни дно ни индивидуа, већ управо однос у којем индивидуација доводи дно на површину без способности да му наметне форму* (продвука Н.М.) (ово се дно пење путем Ја, најдубље продирући у могућност мишљења, успостављајући оно не-препознато сваке рекогниције). Сва одређења постају округла и лоша – будући да их захвата само мишљење које их контемплира и изумева – одрана и одвојена од своје живе форме док насумично плутају изнад тог јаловог дна. На том пасивном дну све постаје насилно (...) Ту се одиграва врзино коло глупости и пакости...¹⁴⁵

У наставку Делез пише:

Тачно је и да та најслабија способност постаје краљевска способност када оживљава философију као философију духа, тј. када уводи све друге способности у трансценденталну примену која могућим чини силовито измирење индивидуе, дна и мишљења. Тада чиниоци интензивне индивидуације себе преузимају као објекте на такав начин да успостављају највиши елемент трансценденталне осећајности, *sentiendum*; а, од способности до способности, дно себе налази у

¹⁴⁵ Жил Делез, *Разлика и понављање*, стр. 250, 251.

мишљењу увек као не-мишљење и не-мислеће, али то не-мишљено постало је нужна емпиријска форма у којој у напуклом Ја (...) мишљење најзад мисли *cogitandum*, то јест трансцендентали елемент који може бити само мишљен („чињеница да још не мислимо”, односно: Шта је глупост?).¹⁴⁶

Делез у овим редовима разрађује – наместо „грешке” као релевантне у философском закључивању која је увек на негативан начин у вези са оним исправним – глупост, и одатле сагледава њену улогу на не-дијалектичким основама. Он пише да „глупост никада није глупост другог”, већ у правом смислу објекат трансцендендалног питања: „како је глупост а не грешка могућа?”¹⁴⁷. Делез следећи Хајдегера сматра да „мишљење мисли само принудном и под присилом”.

Наводећи Хајдегера пише:

Присећамо се дубоких Хајдегерових текстова који показују да уколико мишљење остане при претпоставци своје добре природе и своје добре воље, у форми заједничког чула, неког *ratio*, неког *cogitatio natura universalis*, оно уопште не мисли, оно је заточеник мњења, слеђено у апстрактној могућности (...) Човек може да мисли уколико има могућност за то. Само, то могуће још нам не јамчи да смо способни да мислимо; мишљење мисли само принудно и под присилом, у присутности онога што 'нагони на мишљење', онога што треба да мислимо – а оно што треба да мислимо управо је немисливо, односно не-мишљење, то јест вечита чињеница коју још не мислимо (следећи чисту форму мишљења).¹⁴⁸

Због тога Делез констатује:

Јер ако мишљење мисли само под принудом и присилом, ако остаје глупо докле год га ништа не присиљава да мисли, није ли оно што га присиљава да мисли само постојање глупости, наиме, то што не мисли ако га ништа не присили?”¹⁴⁹

Субјект картезијанског *cogito* не мисли, он само има могућност да мисли и држи се глупим у оквиру те могућности. Недостаје му форма оног одредивог: не специфичност, не специфична форма која уобличава материју, не памћење које уобличава садашњост, већ чиста и празна форма времена. Управо празна форма времена уводи, успоставља разлику у мишљењу, почев од које мисли, као разлику

¹⁴⁶ Жил Делез, *Разлика и понављање*, стр. 251, 252.

¹⁴⁷ Жил Делез, *Разлика и понављање*, стр. 250.

¹⁴⁸ Жил Делез, *Разлика и понављање*, стр. 239.

¹⁴⁹ Жил Делез, *Разлика и понављање*, стр. 440, 441.

неодређеног и одређења. Она је та која, с краја на крај себе саме, дели неко напукло Ја апстрактном линијом, неко пасивно јаство произашло из бездна које оно контемплира. Она је та која рађа мишљење у мишљењу, јер мишљење мисли само с разликом, *око те тачке растемељења* (подвукла Н.М).¹⁵⁰

Ако узимајући горе наведено у обзир сагледамо изворни догађај самосвести полазећи од „тачке растемељења” – онда је она најпре постојала онда када се оно код-себе које се формирало по окупљености око склопова жеље и које се „требало” унети у свет није актуализовало. Тада се испоставља да, да би се мислило, да би се мишљење одвијало – требало је себе учинити могућим по ономе што је произвело растемељење – а што је чињеничност изостанка наше пуне актуализације из жеље за самоприказивањем. Наиме мишљење се зачело тамо, где се догодило оно неодредииво, оно што је могло бити „захваћено” тек путем нас, путем чисте форме времена унутар које задобијамо посредан однос према себи – а тај је однос могућ по ономе што је разликујуће. Посредан однос је могућ као придолажење себи из оног што јесте „тачка растемељења” *да би се по тој тачки актуализовало оно што се одатле може, а што јесте мишљење* – што јесте могућност самосвесног односа, способности да будемо побуђени не само нечим „споља” него *и* из себе самих.

Када одатле сагледамо амбиваленцију себе и своје другости које постају „умешане” и стапају се унутар неодредивости нас самих – онда се поставља питање „одакле свог преузимања?”. Ако нас другост упућује на то да: „нисмо то што смо држали да јесмо” и ако нас оно што смо држали да јесмо упућује на то да је: „немогуће да смо били сама обмана” – како је могуће да јесте и једно и друго, односно да ни једно ни друго није?

Другост подстиче да се још види оно што се није могло пре тога видети код себе, а оно што је важило да јесмо „тражи” да сачувамо нешто од оног што је важило да јесмо. Дакле оно што треба да буде сачувано треба да буде и поново виђено, да би се по поновном виђењу преиначило и сачувало – да би добило свој смисао тек по новоотвореном хоризонту. То с једне стране подразумева демистификацију свега онога што је своју неизричиту „оправданост” црпilo из саморазумљивости – тј. увиђање оног што је деловало унутар ње а што није

¹⁵⁰ Жил Делез, *Разлика и понављање*, стр. 441, 442.

„хтело”, „могло” да се види; али и ослобађање „безгрешног удела” (Делезов израз) саморазумљивости (оног неактуализованог квазисуштине). Наиме саморазумљивост се и рађа најпре из самоодсећајућег угођаја, пререклексивног „схватања” себе из желеће увезаности унутар света, здружености, што са собом носи један „безгрешан удео”. Ипак, како нисмо само желећи, већ је по догађају самосвести могуће да будемо и мислећи и самосвесни – ми смо спрам себе и света своја туђост. Сами спрам себе јесмо туђост јер нисмо самима себи прозирни, а непрозирност сама јесте оно што уз нас вуче увек и нашу другост – оно што присиљава на постајање зато што нас увлачи у оно неодређено. Тим путем бивамо принуђени на самопрозирање и одређење, распознавање из прозирања. *Насупрот постајању – није неко стајање у „истом”, већ губљење и западање у неодредииво.* Због тога је сâмо постајање неминовност. Исто тако, ми не бисмо имали потребу да стремимо, да себе усмеравамо да не постоји контратежа – оно што нас заплиће у неодређеност, оно што нас своди на своју „другост”. Она се формира као антипод онога што би се могло бити. Дакле, неактуализована омогућеност, док год се не актуализује, доприноси нашем свођењу на свој антипод, на своју „другост”. *Тако је свако „нападање” нас нашом „другошћу” један вид притискања да се актуализујемо из омогућености – да преузмемо себе оданде одакле нисмо „знали за себе”.*

Другост из неодређености – као контратежа онога што би се могло бити – по свом „упадању” унутар нас, на негативан начин постаје „етички императив”, као што нас оно немишљено присиљава да мислимо. Дакле, да не бисмо „западали” у своју другост – ми се морамо протезати по ономе што можемо бити, а што не бисмо могли да нас није „напаствовала” наша „другост” са којом се не можемо измирити унутар себе.

Као што Делез запажа у вези са глупошћу и мишљењем – да је мишљење глупо док год га оно немишљено не присили да мисли – онда можемо рећи да ми сами никад нисмо сасвим своји, док год нас наша „другост” не присили да то постанемо. Етички смисао јесте тај (супротно моралном) – да добро не може бити једном до краја актуализовано ни у свету нити код нас – да нас „оно што нас може учинити горима” хвата тако да не можемо тек „остати добри” (као да то сасвим већ јесмо) већ морамо спрам тога што нас „чини горима” постајати. Тада

постајањем путем себе утиremo пут томе да се добро уопште појављује (од нас, и да га уопште увиђамо), да самима собом добро не закривамо путем западања у оно што нас може учинити горима. Такав вид постајања јесте оно што је једино и јаче од оног што нас може учинити горима – а оно јаче јесте на преморалним основама ¹⁵¹. Преморалне основе подразумевају увезаност егзистенцијално-етичког и онтолошко-сазнајног дела нашег бића. Преморалне основе јесу могуће тек полазећи од „безгрешног удела” (Делезов израз) који је неопходан терен за то да добро уопште може „избити” на површину, не тек као наше слеђење исправног поступања сходно моралним нормама – већ као „ослобађање” од себе терена за који постајемо задужени да би се оно уопште увидело, појавило. То ослобађање терена је у чврстој спреси са изналажењем нас самих тамо где нас још нема. Зато уколико по изналажењу себе одатле себе не преузмемо – западањем у свој антипод, не-актуализовањем из омогућеног – остајемо урођени у неодређеност која нас испоручује нашој другости, која прети да угрози и оно дотадашње засновано, која прети да нас разобличи.

Наиме, ако се идеалтипски гледано зло може посматрати као одсуство добра, овакво „нападање” нас сопственом другошћу, која нас испоручивањем амбиваленцији отвара за „бивање горима” – тиче се могућности добра тек по одсуству зла. Форма одређивања нас спрам сопствене другости у вези је са тежњом да се зло преузме по ономе што је „јаче од њега”, да би добро уопште и могло да се појави. Али не тако као да је реч о томе да се знањем о томе шта је „исправно” поступање можемо отарасити свога зла, јер је оно увек уз нас (иако је знање о „исправном” оријентир који је значајан да би нас у граничним ситуацијама, испоручености слепо афективном држао на ваљаној страни). *Допуштање да оно избије на површину јесте оно што разара могућност да добро уопште буде актуализовано и виђено. То никако не значи, да допуштање да оно не избије на површину, оприсућује добро (што је само научено исправно поступање и имплозија оног лошег). Тек форма одредивог треба да преузме оно што може избити на површину као зло по ономе што није само добро, али јесте претпоставка да се добро и појави.*

¹⁵¹ Алузија на Ничеа.

Тако добро – није само у вези са исправним и неисправним поступањем – добро је оно што се може актуализовати по актуализацији могућег света. *За избијање зла на површину није потребан напор, већ је довољна сама запалост.* Зло је оно што нас савладава, а добро је оно што се актуализује са актуализацијом омогућности. Због тога за актуализацију добра није довољно да се од себе и другима хоће добро, већ да се уме оспособити терен да се оно уопште и појављује, да буде виђено. *Тада виђење доброг, није као регистровање да је неко учинио нешто што је исправно поступање, већ призивање од нас оног доброг, по којем се добро може видети, по којем се сами можемо видети из доброг.*

8.3. Увезаност онтолошко-сознајног и егзистенцијално-етичког момента човековог бића – неопходност „треће инстанце” код увучености у искусивање фактичности

Оно што је у таквој ситуацији значајно јесте то да разлучивање доброг и злог из нас самих не може бити изведено мимо „треће” инстанце (ако под прве две инстанце претпоставимо „мислеће ја” и искусивање у које смо афективно увучени). Будући да та трећа инстанца није сами Бог (или више богова) онда нема начина да нас ико у самосагледавању „види” мимо нас самих. Мимо „треће” инстанце бесмисао искусивања фактичности нас испоручује колебању између самосажалења (кривица других) или самоокривљености (своја кривица)¹⁵².

¹⁵² Код Делеза постоји тумачење Ничеовог схватања ресантимана и нечисте савести – на основу које прво тумачи као „то је твоја кривица”, а друго као „то је моја кривица”. Он пише: „Али ресантиман се не смирује све док се његова зараза не прошири. Његов циљ је да читав живот постане реактиван, да они што се добро осећају постану болесни. Није му довољно што оптужује, потребно је да се оптужени осећа кривим. Дакле, нечисту савест ресантиман узима за пример и са њом достиже врхунац своје заразне моћи: тако што промени правац. То је моја кривица, то је моја кривица, све док цео свет не почне са жаљењем да понавља овај рефрен, све док све што је активно у животу не развије исто осећање кривице.” (Жил Делез, *Ниче и филозофија*, стр. 157). Наиме, читаво Делезово тумачење афективности кроз призму блокова чулних утисака (детињство света) – афективно-перцептивног, што тумачимо као желећу димензију душе, које није сводиво на афекте засебних субјеката, било је у вези са настојањем да се превазиђе људска релационалност са

Бесмисао и јесте подупрт амбиваленцијом спрам себе самих и спрам других која се не може превладати мимо „треће” инстанце. Тада оно што се искусује не може бити протумачено „постојећим” интерпретативним матрицама које нуди традиција или социо-културно окружење.

Делез запажа у вези са нашим ослањањем на старе интерпретативне оквире из којих разумевамо себе, будући да нисмо изнашли нова:

[А]ли у моралним стварима ми смо још увек самеравани према старим веровањима у која ми више чак ни не верујемо, и ми настављамо да производимо себе саме као субјекте на старим основама *који не кореспондирају са нашим проблемима* (подвукла Н.М.) (...) Све се одвија као да су начини субјективације имали дуги живот, и ми настављамо да играмо на бивање Грцима или Хришћанима, и да се наслађујемо укусом из путовања дуж успомена.¹⁵³

Нема начина да се на повесно искуство човека које је у вези са испоручивањем фактичности света одговори настојањем да се оно „углави” у наративе традиције. То не значи да је човек „очишћен” од њих и да то уопште и може или треба бити будући да је култура унутар које живи највећим делом и заснована на таквим основама. Имајући у виду нпр. хришћанство може се рећи – да је само Бог који је важио за свепрозирућег умео да разлучује добро од зла, а да је човек онај који је пред њим био прозван да самог себе изналази. Човек је, будући да није имао начин за „апсолутно разлучење” добра од зла (што је имао само Бог), био упућен на њега у своме самоодносу. Из тога је и произлазило човеково страхопоштовање, односно свест о томе да он сам (човек) није способан да ствари до краја разлучи и да му упућеност на Бога у томе помаже. Било да је то код хришћана или Грка (у виду поигравања богова са људима) – Бог/богови су служили за успостављање односа људи према себи самима. Зато, можемо рећи, да човек *никада није изричито био своја самост* – ни у својој патњи, дивљењу, надметању, клеветању и сл.

Утолико је потреба за „трећом” инстанцом (поред нашег мислеће-телесног ја и нашег искушавања) свакако последица „одсуства” Бога/богова. Та „трећа” инстанца, будући да мора доћи „из” нас самих, није тако „заокружено” устројена

собом и светом (собом и другима) која живот држи „заточеним” у квазирама која из њих проистиче.

¹⁵³ Gilles Deleuze, *Foucault*, стр. 107.

у односу на божански/космички поредак – већ је у вези са увек нашом делимичном прозирношћу спрема себе самих. *Искусивање тада постаје повод начињања онога по чему је прозирање могуће. Искусивање јесте телесно-афективно, али мислеће-телесно-ја нема способност да се актуализује као мислеће док год не приђе том искуству посредством „треће” инстанце.* Наиме, сама увученост у искуство нас телесно-афективно „прикива” за само искуство, док „мислеће ја” остаје само оно које најпре „мисли” о искуству тако што пресликава начин на који смо телесно-афективно увучени. Оно остаје „одређено” афектима које искусивање у нама производи. Оно тада још не мисли – иако увученост припрема терен за могућност мишљења. Наиме – тада да би се мислило, неопходно нам је прилажење свом искуству не само из њега самога – будући да нас оно испоручује немисливости, амбиваленцији за коју нема начин да буде углављена у постојеће форме односа. Онда када човек који јесте као један ентитет унутар света своје афекте тумачи само из других, из околности и сл. он себе из свог афективног режима поробљава.¹⁵⁴

Човека паралише када само рефлектује постојеће афекте из свог „мислећег ја” у односу на околно, по чему их чини сасвим заточенима, односно приписује

¹⁵⁴ Овде се једним делом ослањамо на Делезово разумевање афективности, афекта и побуђености на основу ког тумачи Спинозине поставке и делатну моћ изводи из афективности. Та равна постаје значајна будући да се он на тај начин не пита само о механизмима „потчињавања” већ и механизмима „самопотчињавања”. Стога Делез „изношењем” на површину „снагу” афективне равни заговара не „мишићни”, него „афективни атлетицизам”. (Жил Делез и Феликс Гатари, *Шта је филозофија?*, стр. 213). „Афективни атлетицизам” са једне стране јесте у вези са телом без органа и са спинозистичким схватањем супстанције. Оно што је у вези са тим Делезу од значаја јесте способност за произвођење делатних афеката. У књизи Спиноза и проблем израза Делез пише: „Ићи до крајњих граница онога што можемо чисто је етички задатак (...) 'Оно што може' јесте његова способност за афицираност, која је нужно и стално остварена у релацији тог бића са другима. Али, у једном другом смислу, наша способност за афицираност може да се оствари тако да будемо одвојени од наше делатне моћи, и да ова не престаје да се умањује. У том другом смислу, дешава се да живимо одвојени од 'онога што можемо.' (...) Слаби, роб, то није неко чија је снага малена у апсолутном смислу. Слаб је онај ко, каква год да му је снага, остаје одвојен од своје делатне моћи, задржан у ропству или немоћи. Ићи до крајњих граница своје моћи значи две ствари: како остварити способност за афицираност тако да се наша делатна моћ увећа? И како увећати ту моћ да, најзад, произведемо делатне афекте?.” (Жил Делез, *Спиноза и проблем израза*, стр. 312, 313).

им „квазидраму” својствену човеку у међуљудским односима – сходно којој увек себе може видети као да је кривац или окривљени, угрожен или онај који угрожава, победник или поражени, безвредан или сасвим вредан, потлачен или онај који тлачи и сл. Тим путем он увек својом афективношћу пресликава постојеће односе и себе „поробљава” својим „тумачењем” које належа на његове афекте тако да једно друго производи. Што се испоставља као неделатно. Због тог човековог непосредно доступног самоодноса, афективност се често схвата као „непожељност”, слабост, непромишљеност, пристрасност, оно што треба „прецртати” да би се мислило и просуђивало. А то постаје паралишуће на другачијем нивоу јер човек као наводно „изнад” своје афективност стварима приписује њему доступне форме просуђивања које њега заправо одвајају од мисливости онога што још има бити мишљено. Док нас први ниво држи „слепо афективнима”, други нас држи (Делезовим језиком) „глупим у оквиру могућности да се мислим”.

Због тога је важно указати на то да сви људи укључујући и мене и све друго што ме побуђује *нису узрок мог побуђивања* – они јесу само *поводи* да се она оспољи и захвати ме тако да ме обухвата или чак савладава. *Утолико што смо живи јесмо афективни, те афективност јесте једна од „последница” бивања-живим(а). Можемо рећи чак да нас побуђеност и одржава живима на онај начин на који из побуђености и јесмо самодсећајући.* Ми можемо поводе за своје афекте уочавати – али не можемо отклонити из себе саме афекте и све степене афективности који нас прожимају јер су *поводи само ти који их активирају*. Онда када се само схватају под велом интенције за „елиминисањем” или „увећавањем” оног што нас захвата одузима им се њихова делујућа моћ, *односно њихово побуђивање у нама онога што још има бити мишљено*. На основу чега онда говорити о „трећој инстанци”?

Трећа инстанца јесте у вези са склопом омогућености по којима имамо подлогу за самопреузимање – на основу ког је могуће растумачивање. Тада оно није ствар западања у пресликавање онога што се искусује, није у вези са тражењем других перспектива већ је у вези са повесно зачетим „простором” сходно ком нам се обистињује то да ми јесмо и делимични „носач” самог света – са егзистенцијалним простором. Гурнутошћу у своју егзистенцијалну ситуацију

ми нисмо оспособљени за формирање „објективног” увида у стање ствари – већ јесмо они који су унапред ограничени у свом гледању. Како по егзистенцијалном простору ми јесмо ти који су увек делимични носач самог света – то је „изношење” сопственог удела у вези са *нашим почетком, са нама* који по запалости у искусивање имају прилику да се (себи) прикажу по ономе што јесту из питања о човеку у свету. Наиме егзистенцијални простор (који се формирао са изворним догађајем самосвести) јесте и простор који нам повесно стање света чини изричитим – сходно ком бивамо призвани да се сами себи прикажемо, али и да се по себи приказаном прикажемо и другима. Зато је трећа инстанца у вези са нашим постајањем посматрачима себе самих *из себе самих* (оним што нам је омогућено по изворном догађају самосвести). То „из себе самих” јесте пресудно везано за нас као отпочињуће – сходно чему се морамо преузимати из своје ситуације. Претпоставка за такво самопреузимање – јесте тамо где мора настати начин за одређивање спрам оног што производи амбиваленцију, тамо где смо као сасвим сами задужени за одређивање будући да нема начина да то неко уради уместо нас. Како по простору који нам повесно стање света чини изричитим – егзистенцијалном простору, постајемо увек делимични носач самог света ми бивамо „задужени” да себе посведочимо по оном увиђању насталом по самоодређивању. Наиме, одређивању како себе видим по ономе што се само од мене о мени може посведочити, а што сведочи о самом свету полазећи од мене (тако да је то сведочанство у вези са могућим света полазећи од мене).

Дакле *омогућеност нас као отпочињућих* јесте делотворна у свету – тек онда када није само *омогућеност* – већ када нас наша егзистенцијална ситуација (унутар које се укршта повесна ситуација човека у свету и наша конкретна ситуација) примора на одређивање спрам оног неодредиовог путем чега не одлучујемо само о себи самима већ увек и делимично о човеку у свету – о самом свету полазећи од нас. Тада одређивање и успостављање држања није ствар „моралне (само)оправданости пред другима”, онима које урачунавам у погледу на себе – већ је ствар ангажовања нас као оних којима ствари бивају предаване да би од њих самих биле увиђане. *Увиђати их из поновног уношења себе по свом почетку – из свог „од себе свету” претпоставља заложеност да се види дубље и даље; тј. да буде виђено из оног „вишка” (нас у свету) на основу ког је и уносиво*

то како оне од нас имају бити виђене. Тада то увиђање превазилази моралну (само)оправданост, тј. питање о томе како ме други виде, и како из њих себе видим – већ се тиче преузимање своје ситуације из себе као отпочињућих. Такво преузимање тек јесте са висине наших омогућености и оно је увек делимично одлучујући за судбину човека у свету. Зато питање одговарања на искушавање фактичности није питање „савести”, већ самосвести – односно уношење од себе свету тога како од нас може бити виђен.

Трећа инстанца јесте у вези са могућности самосвести – по којој ми бивамо они који себи приказују себе (самосведочење), како би себе приказали међу другима (сведочење). То јесте у вези са егзистенцијалним простором – зато што он јесте у вези са тензијом која произлази из наше одвојености од других (гурнутости у своју самот), али и наше упућености (осућености) на друге. Одређивање је тек по томе и могуће. Како нас искуство фактичности убацује у бесмисленост себе самих у свету – оно суспендује наше бивање из упућености на друге и интензивира само осућеност на друге – будући да бесмисао „кида” везивне нити наших односа са другима. Зато имање „треће инстанце” није у вези са неком извесном компонентом *већ пре са њеним одсуством*, и утолико у вези са *формирањем ње путем нас*, и у вези са *успостављењем, самопреузимањем нас оданде одакле је оно „настављајуће”* и могуће. Оно настављајуће није произвољност – већ управо једини пут на основу ког је меродавно преузимање новонаметнутог хоризонта из своје ситуације и доступно.

Зато како немамо „трећу” инстанцу као нешто себи на дохват руке – за њену формацију нужен је и један облик побуне због бесмислености – односно „отварање” за то да се своја туђост унутар бесмисла види по ономе што би још могло бити виђено (не само као – „како други могу видети”, како ја из амбиваленције „гледам”), да би по том увиђању себе преузели постајањем. Тада је за формирање треће инстанце претпоставка жељење себе по томе у шта се не може непосредно прозрети – али из чега јесмо распознавајући. Таква делимична прозирност оспособљава да се изведемо из оног „настављајућег” – „јемчи” наше незападање афектом у искуство, али и наше *неигнорисање* афективности под велом „објективне рационалности” која би пре служила у прилог потврђивања унапред постојећих виђења као оправданих. Тако егзистенцијално-етички

императив укрштен са оним онтолошко-сазнајним јесте у вези са питањем „како свога настављања” – (као принуда да се мисли и да се досмишљавамо) које је спрегнуто са питањима „ко ми јесмо као људи” и „ко ја сама јесам”.

Повод за формирање код себе „треће инстанце” јесте бунт у односу на бесмисао који нарушава начин да се уопште разлучи од мене моје добро и моје зло. У човековом бићу свакако да постоје основе за тако нешто – али нема „принципа” који је гарант за такво преузимање себе по преображавању будући да је начин на који искусујемо ово увек исто посве нов – у односу на нашу актуелну садашњост, у односу на начин на који нам се „враћа” прошлост по искусивању, и у односу на „налог” који се од нас изискује у односу на долазеће. По тим основама – побуна због бесмисла задужује нас на давање највишег што се од себе (као човека) може дати (а што се нема на дохват руке), не да би се бесмисленост „савладала” већ да би била преображена по ономе што се у нама са искусивањем зачиње.

Зато питање „треће” инстанце није само морално питање – већ јесте оно где је онтолошко-сазнајно увезано са егзистенцијално-етичким моментом нашег бића. То је питање у вези са тим „како себи прићи” онда када се унапред „нема како себи прићи”. Када „ја и моје искуство” немају сведока мимо нас самих. Тада трећа инстанца јесте у вези са односом према себи путем чисте форме времена – која омогућује наше постајање онима који јесмо – по чему се разлучивање успоставља не по апсолутно разлученом већ по ономе докле је нама тада „допуштено”, докле се зачиње да буде преузето оно најпре непрозирно. Како је Бог важио за апсолутно разлучујућег – он је важио и за оног којем се не може „подметнути”, односно који се не може преварити. Човек нема могућност апсолутног разлучења тако да он онда и када разлучује, то чини увек делимично – и док год себи самом „подмеће”, себе вара – није могуће да се актуализује као настављајући. Што не значи да када „прође”, обнови, понови и настави себе на „висини задатка” – достиже апсолутно разлучење наспрам света и себе, већ је такво разлучење увек у вези са разлучивањем по својој ситуацији, путем које се прелама наше учешће у разлучивање добра и зла човека самог и света. Као онај који самом себи увек „подваљује” и себе самог обмањује – човек је убачен у ову спрегу по којој да би бивао онај који јесте, да би постајао сходно ономе што може

бити – мора да придлази до себе самог тек путем овог поновног „пролажења” које је у вези са духовно-афективном структуром његовог бића. Због увезаности таквог повесног задатка у нашу духовно-афективну структуру – понављање, као обнављање јесте приближно „аутокатарзичном” процесу путем ког се разлучивањем, постављањем нас према стварима у вези са нама успоставља суштинско распознавање себе самих (путем чега се ослобађа унутарсветски смисао човека у свету). Оно што је код мене у вези са добрим и злим – није само ствар наше представе о добру и злу, није само у вези са исправним и неисправним поступањем – већ је у вези са афективном предиспонираношћу мога бића по којој „зло и добро” нису спољне категорије по којима се одређујемо, нити ствар когниције већ јесу у вези са афективном устројеношћу нашег душевно-телесног живота *који се формира паралелно са начином на који тумачимо ствари*. Без успостављања односа према ономе што се у нама из новонаметнутог хоризонта зачиње од непрозирног, непрозирност постаје оно што све више влада нама – и утолико сужава гледање на себе и свет.

Такав поступак не претпоставља да сам ја задужена само пред оним што „други виде” као моје лоше, већ и пред оним што нико сем мене не уочава, што ни сама нисам могла да уочим док нисам била изложена томе да то могу да увидим. Зато можемо рећи, човек је на тај начин добио онај задатак по којем може најпре да „подмеће” самоме себи. Тада све оно што се „подмеће”, будући да не доприноси његовом распознавању из оног што му као човеку може бити, јесте оно што увек „чека” да исплива на површину и да се изнова враћа док год не буде преузето.

Због те неопходности „треће инстанце” изворни догађај самосвести постаје наше пресудно обележје будући да „из” њега ми стичемо могућност бивања посматрачима себе самих *из* себе самих. Али не посматрачима који саме себе узимају као објект посматрања (да би само искуство рефлектовали) – већ који себе „раскривају” из тога посматрања, тако да процес тога раскривања и зачиње раскривање непрозирног самог света спрам ког се из свог држања одређујемо.

Такав поступак није само ствар сазнања – већ одређивање јесте оно што се неминовно тиче других. Иступање по ономе како бивамо приказани себи је неопходно за виђење других – по чему и они задобијају терен за постајање онима

који јесу. Ми по егзистенцијалном простору нисмо само они који су задужени за увиђање себе самих *већ* и за увиђање других. *Заобилажење тога – умањује могућност других да досежу себе саме по ономе ко они јесу.* На тај начин ми не само да „штетимо” себи – већ не уступамо од себе терен другом и на тај начин свет за оно што би путем нас спрам других могао бити, што би они сами могли бити – из своје упућености на нас и друге.

8.4. Предиспонираност човека на рањеност по његовом положају у свету – самост и туђост

Првобитна туђост која се формирала по догађају самосвести јесте у вези са нашем „рањеношћу светом” на основу које клизимо у своју самост у свету. Такав наш положај не само да је онтолошки заснован – него се од нас „иште” на преузимање по повесној ситуацији света, по простору егзистенције (на основу ког смо ми делимични „носач” самог света). Простор егзистенције, као што смо већ нагласили јесте простор напетости и увезаности наше самости (питања како себи предочити себе) и нашега иступања међу другима (питања како међу другима предочити себе). Интензивирање тескобе егзистенције у искуству фактичности нас испоручује јазу између неизрецивог и самог језика, производи немогућност да се „повежемо” са светом. Као гурнути у себе саме, тамо где ни себе саме „не знамо”, гурнути пред собом и пред другима (што подразумева и урачунавање других, које се не тиче само самеравања спрам других, будући да такво самеравање постаје недостатно да одговори на „интензивирање” тескобе егзистенције коју искусујемо као засебни унутар својих околности) *бивамо „приморани” да се протегнемо тамо где не бисмо могли сами, а не бисмо могли ни полазећи од других, самеравајући се спрам других.* Та гурнутост и служи томе да по изналажењу свога одговарања, изналажењу себе из тога себи припаднемо да бисмо свет одатле захватили путем себе, да би свет могао бити захваћен путем нас и међу другима – да бисмо друге по томе захватили. Самост тада јесте одраз нелагоде – зато што гурнутошћу у своју самост јесмо унутар себе самих „принудно” осамљени и кад смо међу другима будући да смо у искуству

фактичности само као „осуђени на њих”. Самост је самост не само зато што смо једни и одвојени од других, појединачни – већ се она изводи и у односу на друге – зато што и међу њима морамо нешто бити. А да бисмо били, постајемо гурнути у постајање по ономе што можемо бити најпре као самост, али и као изведени из те упућености. Сама фактичност – јесте „насилна” телесно-афективно и разорна по форме ума које би је могле захватити.

Такав положај човека чини рањеним фактичношћу света – а првобитна рањеност по изворном догађају самосвести јесте једина рањеност која је меродавна за преузимање повесно ситуиране кризе која га савладава. Када смо писали о стратегијама (не)одговарања на искусивање фактичности настојали смо, заправо, да укажемо на две стватегије „заобилажења” суочавања са првобитном рањеношћу човека. Онда када се човек настоји представити, учини „нерањивим” избегава ово суочавање и себе чини неделатним. Али исто тако – док год се буни због своје рањености и „чека” и „тражи” да му је други отклони – он ствара замајак за самопаралисање себе по својој рањености која скупља на себе све што га је конкретно унутар света ранило.

Она једина „примерена” буна због своје рањености у искуству фактичности фактичношћу (која не проистиче из тежње за отклањањем „рањености”, нити из непризнавања рањености) јесте тек као узимање рањености онако како би се видела у свом првобитном смислу (са изворним догађајем самосвести). На тај начин се са повесно условљене „детерминисаности” нашег положаја у свету (са искуством фактичности) прелази на повесноонтолошку условљеност (релацију између искуства фактичности и изворног догађаја самосвести). *Првобитна рањеност јесте у вези са нашим положајем у свету који више нема своје упориште у нечему што би за такав вид рањености било ако не зацељујуће, онда бар утешно (сем омогућености самопреузимања из тога).* Зато што утешног „нема” – мора бити онога на основу чега се може деловати и извести захватање света „у име онога” због чега се у искуству фактичности и јавља буна (због неделотворности). Тек нас тај вид побуне може успоставити као изворно делотворне – као онтолошки засноване по ономе што можемо бити у свету који нам не уступа смисао у вези са нашим пребивањем у њему. Онда када се човек суочава са искусивањем фактичности себе и света тада не само да оно што је

саморазумљиво држано за извесно бива пољуљано и „срушено” – већ се као једино извесно показује сама фактичност света и нас самих. Живот у ком је „неподношљиво” чекати на своју смрт – постаје оличење саме смртне природе те утолико губи својство живог – односно показује своје друго лице.¹⁵⁵ Зато не само да треба, већ смо и дужни сходно логици повести – да уметањем себе у свет из својих омогућености направимо прекид, уметнемо себе у свет по свом почетку, а не по својој извесној коначности коју нам сам фактички свет испоручујући нас голом пропадајућем животу намеће. То је једини начин да себе преузмемо по нашем повесном задатку у свету – како бисмо постали његово носеће тежиште из свог отпочињања (из своје задужености спрам себе и других пред оним што би путем нас свет могао бити) будући да другог тежишта ни нема.

Међутим, буна због свог повесног положаја у свету има смисла само онда када се по тој буни преузмемо по свом положају, када тај положај преузмемо по ономе што можемо бити. А то што можемо бити јесте оно још једино извесно будући, да мора да постоји начин за преузимање *док год се имамо одакле и побунити – односно док год код нас самих постоји простор за побуну путем које се увек и одвајамо од онога како нас фактичност детерминише (тако да се из те могућности одвајања од оног што се мора преузети – оспособљава од себе простор за то самопреузимање из ње, да би се деловало)*. Без тога – поновног преузимања свога положаја по ономе што мора да некако „може бити” преузето – „побуна” би фигурирала као „побуна против закона гравитације”, односно против онога што се не може „поново преузети” из онога што би могло бити полазећи од нас. *Наиме, ми се бунимо против свога положаја у свету који не можемо „избећи” и утолико што га не можемо избећи морамо га преузети по ономе одакле је он управо путем нас (путем омогућености поновног уношења) више од своје фактичности.*

¹⁵⁵ Лав Шестов ће рећи: „Али човек није саздао живот нити је саздао смрт. И смрт и живот, иако узајамно искључују једно друго, ипак истовремено постоје у свету доводећи до очајања људску мисао, приморавајући је да призна да она не зна где се завршава живот, а где почиње смрт ...” (Лав Шестов, *На теразијама Јова*, стр. 28).

8.5. Туђост, егзистенцијални простор – разотуђење као „императив” искуства фактичности

По искушавању фактичности, туђост нас спрам себе самих и спрам света – која се формира због неспособности прозирања у оно у шта бивамо увучени – не може бити „разрешена” враћењем у познато, саморазумљиво. Она се и тиче „разбијања” свега познатог, не да би смо се вратили у оно што нам је познато, већ знано – већ да бисмо се конституисали по ономе што се још има спознати. Тада туђост може бити превазилажена тек по ономе што се има спознати – а што је управо у вези са оним што најпре производи (интензивира) нелагоду, удаљује од оног познатог.

Хана Арент у *Животу духа* пише:

Чисто именовање ствари, стварање речи, представља људски начин *присвајања* и, такорећи, *разотуђења света у којем се, на крају крајева, свако од нас рађа као новопридошлица и као странац* (подвукла Н.М).¹⁵⁶

Полазећи од повесног искуства фактичности, можемо рећи да се пред нама поставља „императив” разотуђења света који се показује у својој фактичности. Испоставља се да управо тај „повесни императив” јесте у вези са преузимањем нас по онтолошким основама нашег положаја у свету. То што запажа Хана Арент, да се свако рађа као „новопридошлица и као странац” мора са собом носити порив за разотуђењем себе и света по свом пребивању у њему. Тада процес разотуђења не може бити у вези са оним што се може тек преузети из света, *већ управо по ономе што се од нас може дати свету* (будући да на неки начин, као што запажа Хана Арент, долазимо на свет „посве опремљени да се ухватимо у коштац са њим”). Исто, порив за разотуђењем јесте на делу зато што се јавља туђост, а туђост може да се јави тек што се догоди „извлачење” основа онога што нам је познато или интуитивно прозирно.

Сходно опремљености за свет ми јесмо они који по сазнавању за себе од света – себе и придобијају (себе распознају). Међутим, како се са нама уноси почетак у свет, почетак нас за сам свет, ми јесмо они по којима и свет за себе

¹⁵⁶ Хана Арент, *Живот духа*, стр. 123.

сазнаје путем нас (се распознаје) – односно, раскрива се у њему нешто од оног што без нас, без нашег отпочињања по почетку који је унет са нама не би могло бити сазнато. Поступак разотуђења постаје „императив” који се јавља по искуству фактичности и у вези ја са преузимањем нас као почетка који је унет у свет са нашим рођењем. Наиме, он може бити преузиман тек онда када по повесном налогу ми бивамо задужени за простор своје егзистенције (егзистенцијални простор) по којем јесмо задужени за онај део света који је у вези са нама. Када свет међу људима изгуби своје носеће тежиште изван њега самог, онда се свет међу-нама може тек одржавати, градити и преиначавати по ономе што је код нас самих и међу-нама носеће за њега. Када свет престане да има извесност у ономе што је вечно и непромљиво изван њега самог, тада он може само наставити да почива на ономе што је полазећи од нас „гарант” његовог настављања као трајања.

Тада се егзистенцијални простор – испоставља као „позив” да се успоставимо по овој својој повесној улози, која не може бити „предата” другима, или „одабранима” већ јесте неодвојиво везана за оно што јесмо сходно ситуацији у којој смо се нашли, која раскрива нешто од онога што јесмо. Како искуство фактичности заправо од нас најпре „одузима” делујућу моћ спрам себе самих и самог света – побуна због тога пуког бивања у свету треба не само да „поврати” нашу моћ деловања, већ да нас успостави по нашој повесној ситуацији (која је увек спрегнута и са нашим онтолошким положајем). Сходно њој ми нисмо само они који могу и треба да поврате своју моћ деловања спрам ствари у свету и спрам себе самих (унутар света), већ и они који себе треба да заснивају на својој *одлуци*. То се не тиче оријентације унутар димензија времена сходно којима можемо пројектовати и освртати се – већ је у вези са конституисањем нас по нашој делотворној улози у свету. Та делотворна улога нас у свету спрегнута је са првобитном „туђости” која се догађа по изворном догађају самосвести – због које да бисмо „настављали” себе у свету, да бисмо увиђали свет путем себе постајемо „приморани” на његово „разотуђивање”.

Пошто не „разотуђујемо” само себе као засебне, већ и себе међу-другима, поступак разотуђивања је нераздвојив од упућености на језик (који је уједно претпоставка за искусивање туђости), од онога путем чега је разотуђивање и

изводљиво. Разотуђивање по отпочињању није на делу онда када знамо шта, како, одакле „започињемо” већ јесте у вези са оним *по чему* се морамо отпочети јер нема начина да се оно што нас је „запосело” по искусивању фактичности другачије превазиђе, заобиђе.

Заправо – постоји један начин за меродавно одговарање, а небројено начина за то да будемо савладани тиме што западамо у амбивалентно колебање које нас увлачи у вртлог због непреузимања себе из своје ситуације. Ако одатле протумачимо Делезов концепт разлике и понављања – то једно одговарање које је увек оно меродавно јесте оно што се понавља изнова, оно што од нас иште понављање. У том смислу понављање није нити пука механичка радња, нити оно што се као једном научено изнова спроводи, нити оно што изнова умемо да генеришемо. Због тога се оно доводи у везу са разликом. Смисао понављања увек је у вези са оним разликујућим, у вези са оним што нас изнова разлаже тамо где смо још неразложиви, а што да би се меродавно преузело увек иште изумевање нас по оном разликујућем. Како се начин не може унапред имати – тек је по искусивању, спрам искусивања које је увек различито (али и исто) из самосвесног односа могуће самопреузимање по постајању. Тек се путем постајања уграђује од нас оно што претходно није било актуално нити у свету, а нити код нас самих. Исход тога јесте увек нека непредвидивост – односно, оно што се уноси је нешто што је разликујуће од присутног у свету, али опет и оно што је исто, што будући да се није „прво” од нас, нити „једном за свагда унело” – јесте понављајуће, јесте сила која је обнављајућа за нас и за сам свет. Такво понављање зато јесте обнављање.

Зато што је нама наш почетак заправо *једном сасвим незахватљив*, ми бивамо принуђени на понављање, на изновно отпочињање, по ономе што нас из стварности захвата.

9. ИМПЛИКАЦИЈЕ „ИМПЕРАТИВА” ИСКУСТВА ФАКТИЧНОСТИ

9.1. О „налогу” самопреузимања

Самопреузимање претпоставља и поновно сагледавање нашег опхођења које је проистицало из саморазумљивости. Оно претпоставља урачунавање оног какви смо се показали да јесмо из хоризонта који ремети нашу саморазумљивост – који доводи у питање наше поступање које се на њу ослањало. То је онај моменат у коме сходно логици стварности, ми повратно задобијамо на себе последице својих чинова, какве год оне биле, чак и онда када поричемо да су чиновни били ствар наше свесне намере или делања. Ако ја не стојим свесно иза онога што сам починила, мене то не аболира од последица мојих чинова, односно оне повратно постају део мене утолико што су произвеле одређене последице које ја морам да преузmem на себе, односно не могу тек да их поништим будући да нису биле свесне или намераване. Тек када их признам и узmem за своје, *ја према њима могу да успоставим однос из хоризонта из кога себе и стварност по искуству фактичности, треба опет да видим.*

Како предразумевање са собом не носи само нешто „недостатно” по питању онога што ја јесам, оно што је важило као предразумевање говори нешто о мени самој. Да бих нешто од тог дела себе сачувала, могу тек онда када га преобразим, осветлим из свог свесног става. Утолико нас искуство фактичности, гура у себе, *али и пружа прилику да се отргнемо од оног дела себе из ког смо из своје саморазумљивости изналазили упориште за своје чињење; а које се показало као оно што, спрам хоризонта који нам се отворио – треба да буде поново виђено.* Тако, и када се узме у обзир савременост, можемо да кажемо да живимо у свету у ком је „све дозвољено”, али човек, да би уопште могао да има самооднос утемељен у стварности, мора оно што је узео као „себи дозвољено” да трпи као оно што је постало део њега. Он, како би то могао повратно да „поднесе”, постаје упућен на то да га изнова сагледава, будући да његови чиновни имају своје последице у стварности које га повратно одређују мимо његове воље. Колико год у савременом свету постојали механизми заобилажања овог самосагледавања, *оно*

остаје уз човека као његова трансформишућа сила у којој, будући да сам не узима удео, постаје тек објект путем којег се она извршава. Као такав он постаје све даљи од свог самоодноса утемељног у стварности и све подложнији порицању код себе – не само некакве одговорности за почињено, већ себе из својих омогућености. То последично постаје оно што га чини све више „незадовољеним” наспрам било какве „дозвољености”, будући да оно што себи „дозвољава”, престаје да има упориште у стварном – стварном спрам ког уопште може осећати тежину и значај свог искуства и постојања.

Иако „угрожавајуће” по наше саморазумевање, искуство фактичности *нас заправо гура у наше омогућености* – сходно којима нам наша егзистенцијална ситуација пружа прилику изричитог „повраћаја” смисла нас самих унутар света. Будући да се при разгртању наше саморазумљивости показује то да ништа што је из ње у нашем животу проистичало није имало смисла – ми заправо бивамо приморани на „освајање” смисла због своје обесмишљености. Повраћај смисла се не тиче само успостављања нашег односа према оном што долази већ је однос према будућем у пуном смислу могућ тек поновним сагледавањем и преузимањем себе из оног прошлог, *али сада из наше одлуке, из нашег односа према својем предразумевању.*¹⁵⁷ Одлука са собом повлачи нашу селекцију спрам ове погођености – то да од себе узимамо оно за себе битно, оно што има смисао за нас да буде сачувано за успостављање себе унутар нашег односа према будућем.

Како је оно што нам се намеће из стварности такво да изискује од нас својеврстан тип односа, који није унапред до краја протумачен унутар света да би га тек могли самерити спрам ове протумачености, ми постајемо „ принуђени” да изумевамо форму односа путем које можемо да захватамо себе саме и оно што нам се намеће – будући да се показујемо као неодвојиви од оног што нас прећутно

¹⁵⁷ Мартин Хајдегер пише: „Понављање онога могућног није ни поновно доношење онога 'прошлог' ни неко везивање унатраг 'садашњости' за оно што се претекло. Понављање не допушта себи, проистичући из неког одлучног себе пројектовања, да буде наговорено од оног прошлог да би га као оно претходно збиљско само пустило да се поново врати. Пре је тако да понављање узвраћа могућност тубиле егзистенције. Узвраћање могућности у одлуци, међутим, истодобно је и као тренутно узвраћање опозив онога што у ономе Данас себе издејствује као 'прошлост'.” (Мартин Хајдегер, *Битак и време*, стр. 443).

одређује из стварности. Чак и онда када моралне норме не преузимамо споља већ имамо осећај за њихов значај и вредност, овакво наметање стварног унутар ког морамо сами да успоставимо однос од нас иште одношење које не можемо тек генерисати сходно усвојеном моралном осећају колико год се руководили њиме. *На пример, сагледати оно што није исправно у нашем поступању, и само то настојати да поправимо – независно од довођења у питање себе сходно нашем (повесноонтолошком) положају у свету – значило би „вештачко” одржавање себе „заштићенима” спрам оног што се догодило са нама.* Морал, иако важан регулаторни механизам за односе међу људима, ипак у таквој ситуацији није достатан да одговори на суштинско уздрмавање нашег положаја у свету.

Како егзистенцијална ситуација, онај део ње који је састављен од наших омогућености, нас као отворене унутар света чини изложенима. А ова *изложеност* претпоставља стављеност нашег бића у сфере и односе за које не могу да постоје унапред успостављене и довољне регуле – и стога смо ти који сходно њима и својој изложености можемо тек да их поново постављамо. Зато, можемо рећи да сама моралност са собом носи једну врсту дистанце која, будући да поступамо морално исправно, нас наводно „изузима” од „узнемирујуће” изложености унутар света – те је утолико једна врста повлачења пред оним унутар чега смо сами или са другима. Њој је својствен један тип самоодноса, који не успева да надвлада „приватизовање” односа према себи и свету, у ком наводно „не постоји” могућност сагрешења, али ни могућност утицаја на ток ствари којима бивамо изложени и прозвани. Наиме, тиме што водимо рачуна о својим поступцима ми можемо да се не огрешимо о другог, али то није довољно за наш однос према ономе чему бивамо изложени; морално поступање може тек да нас одржи на ваљаној граници, што не подразумева да нас ангажује по питању самозахватања из оног дела нашег бића које премашује питање моралности.

Заправо, могли бисмо рећи да „бити достојан онога што нам се догађа” на неки начин значи пристати да оно што се догодило за нас постане одређујуће, не тек последично будући да се догодило, *већ тако што путем његовог преузимања ми постајемо, односно стављамо се у своје омогућености, у оно за шта нисмо знали да можемо, које нисмо умели да прорачунамо или предвидимо – већ које тек из овог преузимања треба да изведемо.* Упуштање себе у ово преузимање

претпоставља окупљање нас око онога око чега се ми поново заснивамо, а то око чега – с обзиром на такав наш однос, за нас почиње да има судбинско значење. Тада је оно судбинско заправо у вези са одговарањем на оно незаобилазно – као прихватање и преузимање своје судбине, али и њено „стварање” које се изводи из нашег односа према оном незаобилазном. Овај ниво који се тиче преузимања и „стварања своје судбине” јесте ниво на којем оно незаобилазно, преузимано из самозахватања нас из тога – почиње да бива у вези са придобијањем себе из омогућености ре-креирања.

Када се оно какви се показује да јесмо у искуству фактичности испостави као оно што нисмо мислили да јесмо, то не отклања повратно дејство на нас да јесмо и такви каквим се показује да јесмо. Иако је оно што јесмо у вези са нашим постајањем из својих омогућености, наше је постајање спрегнуто са оним каквим се показује да јесмо. Дакле, да бих могла да постајем, морам да преузем на себе и оно каквим се показује да јесам – и да се према томе поново поставим у односу према долазећем жељењем себе из хоризонта који нам се отвара, из ког осећам и увиђам о себи и оно што „бих и што не бих” да јесам. У вези са тим није на делу један однос очигледности – исправног и неисправног, онога што јесам и што нисам – већ nelaгода око тога произлази из амбиваленције и колебања из кога ми не можемо јасно да разлучимо, да једно тек одбацимо а друго преузмемо, с обзиром да смо у то афективно увучени.

Како је оно што смо као саморазумљиво држали да јесмо, везано за оно што о себи не знамо – оно каквим се показује да јесмо нама пружа део увида о себи самима. Тек по овоме што се показује да јесмо, а да то нисмо унапред знали, нама се отвара прилика да спрам тога успоставимо однос жељења себе из хоризонта из ког се и ми и ствари можемо поново видети. За то, није довољно да оно што „не бисмо да јесмо” од оног што се показује да јесмо – тек „поништимо”, већ да према томе успостављамо однос из жељења себе спрам тога, спрам оног по чему уопште и можемо бити. Ово жељено није тек нешто „замишљено што треба бити остварено” већ је ствар поновног постављања себе из хоризонта који нам се намеће, приморава и пружа прилику да ствари и себе опет видимо, да се наспрам њих поставимо.

Тада оно каквим смо се показали да јесмо постаје повод за раскривање себе самих. То је процес који не претпоставља усмереност уназад (нас у своју прошлост) – да би оно какви смо се показали да јесмо само било анализирано, већ је важан однос према будућем, из ког, с обзиром на наметнути хоризонт, оно што нам придлази преузимамо желећи себе из тога. Наиме, ми смо тада у ситуацији у којој, да бисмо уопште имали себе, повратили себе, морамо опет да желимо себе оданде одакле то видимо из хоризонта који нам се отворио. Тек тако можемо бити покренути ка будућем и одатле пружити себи прилику за увиђање оног што јесмо били. Ту је однос према будућем спрегнут са оним како се односимо наспрам оног прошлог, оног што смо мислили да јесмо и што се показало да јесмо, али је и однос према прошлом зависан од оног како се постављамо према оном будућем. *У таквој спрегнутости је на делу заправо наше преображавање путем времена које нам придлази и путем времена које је прошло будући да оно више за нас није то што је било, већ што тек треба да буде.* Није реч само о томе да ми јесмо у времену већ да се унутар времена одиграва, успоставља наше прекомпоновање. Како ту није реч о провери наше доследности током времена, већ о односима на којима се заснива садејство прошлости и будућности путем нас, ми из другачијег тежишта задобијамо један начин усаглашавања себе самих.

Наиме, ако је наша пројекција према стварности у којој јесмо и за нас саме имала своје реалне основе, тада је њено тежиште, пре искуства фактичности, постојало или као надградња у односу на наше околности или као њихово свесно или несвесно неурачунавање. Након овог искуства долази до губитка овог тежишта, и хоризонт који нам се отвара пружа прилику да се спрам њега поново повратимо и себе усагласимо из другачијег тежишта – оног који урачунава фактичност стварног која до тада нама није могла бити изричито „обелодањена” и због чега нисмо ни могли имати свест о нашем повесном положају у свету па је свака наша пројекција унапред била осуђена на неуспех. Како се тај процес не одиграва у нама сам од себе, он јесте испуњен нашим амбивалентним односом спрам последица које искушавање фактичности оставља у нама. Овај однос амбиваленције се не разрешава сам од себе. Иако и само протицање времена допушта донекле да још нешто увиђамо у вези са својом ситуацијом, оно нас и све више дезоријентише будући да нам амбиваленција не допушта успостављање

изричитог односа сходно којем бисмо могли надјачати препуштеност реагујућем „гибању” које нас дезинтегрише. У таквој ситуацији – једини начин за савладавање амбивалентности могућ је из питања – „како да се наставимо?”. На питање – „како настављања” можемо одговорити тек по одлучивању, тако да по оном одлученом задобијамо усмерење за своје настављање.

9.2. Карактер одлуке, жељење и уобразиља

Испоставља се да одлучивање код човека постаје конститутивно. То јест, сама одлука постаје преломна тачка за усмерење, она по којој одлучујемо о самима себи. Она проистиче управо из наше ситуације унутар које смо притешњени околностима. Тек из притешњености наше ситуације ми задобијамо замајак на основу ког путем одлучивања, одлучујемо о себи самима по ономе што можемо бити по усмерењу и искорачивању из своје ситуације; односно из преузимања ње по одлучивању. Питање одлуке је у тесној вези са питањем о идентитету. Како нас најпре логика идентитета наводи на претензију о свом успостављању на континуирано смисленим основама, након дисконтинуитета који се јавља при искуству фактичности – очекивање да нам проток времена обезбеђује логично-смисаони континуитет унутар ког ми себе тек анализирамо, синтетизујемо и усмеравамо постаје неодржива. Наиме – питање „Како наставити?” јавља се управо када увидимо да је са фактичношћу наступила наша „прекинутост”. То од нас изискује „преображај”, на основу ког, поновно успостављање себе може бити тек *као изумевање начина за наше поновно уграђивање у свет – које, не само да мора да урачуна ову „прекинутост”, већ да се „поново изуме” из ње*. Тада се од нас тражи да спрам ње себе „самеримо” будући да је не можемо тек рефлектовати, у њу прозрети како бисмо је оставили за собом. Поновно изумевање из прекинутости наступа онда када се наше самеравање себе самих изводи из прекинутости као оног што је за нас одлучујуће. Преузимање прекинутости као оног за нас одлучујућег нас треба да отвори за оно што тек можемо бити.

Изумевање уграђивања у свет је у вези са одлуком утолико што бивамо изложени томе да „морамо” да одлучимо о себи онда када долази до нашег „расипања” унутар својих околности, до савладаности њима – која поништава сво наше дотадашње животне прегнуће. Наиме, „расипање” као последица искуства фактичности јесте на делу свакако, те утолико не можемо одлучити да то будемо, већ тек можемо у то западати. Одлука је тамо – где дотадашње прегнуће може да поврати смисао *тек* по нашем усмерењу путем ког треба да се успоставимо. Тако се ми по одлучивању настављамо из става одлуке, а не по очекиваном континуитету временског следа који би нас испоручио „запалости”. Одлучивањем ми себи додељујемо оно што нам припада из омогућености нас у свету, а што да нисмо били притешњени на искорачивање из своје ситуације, искорачивање путем ког је заправо преузимамо – не бисмо ни умели, били у прилици. Утолико, одлучивањем на дело ступа „преображавање”, односно – као након жудње за смрћу, која се тек може превладати по оном *како* живети, тако се и по одлучивању опет окупљамо око онога што можемо бити, по ономе како постајући, себе можемо обликовати као трансцендујуће за своје непосредно бивање јер бисмо без самотрансцендовања остали напросто расути. Зато, није сама стварност та која нас ставља у експлицитну ситуацију да „бирамо” између неких понуђених опција које нам испоручује, већ се њена „резолутност” (оно неапсорбујуће стварности) нама испоставља као принудна за (само)захватње. По томе ми бивамо гурнути у изумевање свога „како настављања”; будући да се показује – да је све оно што није изричито преузимање по настављању само привремена „закрпа” која може да одгоди, допусти да се унутар нас „слегну” последице које су произвеле дисконтинуитет – али никако оно што може да нас „изузме”, „поштеди” питања о томе – како даље са собом самима из своје ситуације.

Сама одлука и јесте у вези са настављањем, а не пуним успостављањем зато што је она увек и привремено усмерење. Иако је одређујућа за оно што по постајању бивамо – она нас не „осигурава” од стављања на проверу нашег усмерења изнова и изнова по чему се основаност или неоснованост претходног одлучивања увек може тек потврђивати, преиначити новом одлуком. Одлука као конститутивна за оно што јесмо није питање базичних, свакодневних дилемама, питање о томе да ли смо „одлучни или неодлучни” – већ јесте у вези са

самопреузимањем нас самих из своје одлуке, у вези са „посудбињењем” оног „резолутног”, са неапсорбујућим стварним. Наиме, судбина није у вези са нашим околностима, већ у вези са „прекинутошћу” која се не може превладати пуким протоком времена, „прекинутошћу” која нас испоручује реагујућој амбиваленцији унутар наших околности. Да бисмо надишли пуку реагујућу амбиваленцију која је у својој суштини дезоријентишућа – *ми бивамо „приморани” да „прекинутост” инкорпорирамо у себе да бисмо тек путем себе, према њој могли да успостављамо однос.* Однос који није непосредан, будући да је сама „прекинутост” као вир који нас увлачи у неспособност да једном до краја у њу прозремо како бисмо тек „подвукли црту” у вези са њом. *Утолико одлука наступа као усмеравајућа али и као могућност односа према својој „прекинутости” из усмеравајућег одлуке.* Сходно томе се са својом „прекинутошћу”, дисконтинуитетом који се са савременом кризом интензивира – можемо изнајзлити тек из одлуке. Одлука јесте одлука зато што није коначно „решење” већ што смо увек „ принуђени” на самоодабирање сходно својој ситуацији. Ситуацији која не треба да постане „изговор” за нечињење већ повод за покретање оданде одакле је за нас одлучујуће. Оданде одакле се одлуком могу „суспендовати” сви други, „алтернативни правци” по којима бисмо се или препустили својим околностима будући да нас савладавају или „маскирали” своју ситуацију.

Одлучивање није само ментални акт – односно ми не можемо ни постајати они који јесмо из своје одлуке уколико се у нама не зачне процес жељења из ситуације унутар које смо морали одлучити. *Одлуком се можемо и усмерити генерисањем себе самих из жељења, (оданде) одакле, будући да немамо унапред оформљен начин одношења, бивамо прозвани да га успоставимо. Жељење је жељење зато што ми суштински од себе призивамо изумевање начина – тако да то изумевање није само ствар прорачуна које се односе на постојеће „опције” по којима се можемо одредити, већ и уобразиље.*

Уобразиља у том смислу нија у вези са маштаријом, већ је она управо делотворна, делујућа на нас и стварно када извире из принуде за преузимање себе из фактичног. *Да би била делотворна она увек мора имати „негативно упориште” у фактичном.* Другим речима – *изумевање јесте као преузимање*

фактичнога уобразиљом. Не тако што се „игнорише”, улепшава, пренебрегава од стварног оно што нам није прозирно, што нам ремети „животну концепцију” – већ тек *по* преузимању себе по новонаметнутом хоризонту из уобразиље – она и може имати своју делотворну улогу. Наиме – важно је направити јасни отклон од тога да је уобразиља оно што је замишљено – што тек треба да „спроведемо” у свету. Уобразиља није само ствар немања ограничења у свом замишљању (што би била карактеристика маште) – већ се уобразиља зачиње тамо где бивамо „притиснути” да изумимо начин будући да га унапред немамо.

Уобразиља јесте у вези са преузимањем хоризонта који се са фактичношћу намеће, са изналагањем начина да се сходно њему ствари виде. Снага уобразиље је у тесној вези са пререфлексивним – са захватањем себе и света из неизречите „интуитивне интегрисаности”. Оно доживљајем интуитивно интегрисано „мене”, које нема свој изречити значај у нашем самоодносима и светоодносима, а које обликује наше мишљење, наше смерање и стремљења јесте делотворно полазиште за уобразиљу. Наиме – оно што смо држали у својој саморазумљивости у вези је са нашим пререфлексивним, са нашим неизречитим одношењем према себи и свету, са нашим интуитивно неизречитим бивањем и смерањем које се изнова генерише унутар света. Оно за нас јесте носећи угођај без ког не бисмо могли да поднесемо свој боравак у свету. Искуство фактичности постаје узурпирајуће управо стога – што оно тиме што ремети нашу пројекцију, која је почивала на саморазумљивости – ремети и сам пререфлексивни угођај унутар света без ког, не само да наилазимо на неоснованост своје пројекције, већ и на „извлачење основа” на којима почива самодећајућа интуитивна интеграција нас у свету снагом доживљаја. Наиме, оно што нас је у доживљају „окупљало” у свету – постаје испражњено, некомуникабилно и онемогућено за „призивање”. Тада наметнути хоризонт заправо задирући у оно „пререфлексивно” присутно, нарушавајући саморазумљивост, *зачиње* то да се уобразиља покрене *управо оданде, одакле се зачиње и оно како да буде преузето*. Ту су нам важна два момента. Један се тиче тога да је снага уобразиље та која једино добија превласт онда када се по рушењу начина да се успостави мерило, оно мора стварати из преузимања новонаметнутог хоризонта. То преузимање је преузимајуће онда када стварање мора бити устројено тако да омогући наше „настављање” са оних основа са којих смо

трансцендујући за себе саме. Када „како настављања?“ постане превладано трансцендујућим за нас саме – тада се може рећи да само *изумевање начина сроста уз нас као новонастало самеравајуће себе и света* (оно које нам раније није било доступно будући да нисмо били изложени томе да из саме ситуације будемо принуђени на самеравање себе и света из тога).

Тиме се показује да се, једна од омогућености постајања по својој слободи, потврђивања по својој слободи тиче омогућености изумевања самоодноса и односа „тамо” где га пре тога код себе нисмо имали, где смо били стављени тако да нам га нико не може од споља ни „дати, показати”. Оно притискајуће мора бити преузето тако да му се наметне форма односа из које оно бива подведено (космизирано) из омогућености ума које не леже у самој трансценденталности, већ јесу из омогућености уобразиље која чини подложним ум „оснаживању”. У супротном би се, из слабости саме чисто-умске трансценденталности (без уобразиље) запало у нерасположивост, било у виду слепо афективног или рационално-аналитичког које би (имплицитно) склониште тражило у отклону од стварног које се намеће да буде преузето. *Тада уобразиља служи „предавању” форме ономе што би без ње као обезформљено постало пуко угрожавајуће, али и без чега би (без оног што иште форму) уобразиља била само маштарија која нема обликотворну снагу док год не добија оно што треба да изнесе.* Такво изношење није меродавно „увиђање” онога што се предаје – већ образовање форме око онога што се предаје тако да може бити захваћено предато – да би по том захватању предатог оно пребивало у образованој форми која га као изричито актуализује, а опет држи „затвореним”, не сасвим откључаним и прозирним. *Уобразиља не долази с оне стране стварног него је најинхерентнија омогућеност пререфлексивног које је дубље и даље од сваког већ умно-рационално успостављеног односа, која заправо доприноси томе да се и они сами имају како успостављати тамо где их најпре нема.*¹⁵⁸ *Уобразиља се тада показује као*

¹⁵⁸ Делез са Гатаријем пише у вези са преокретањем сила хаоса против мњења: „Тражимо само мало реда да бисмо се заштитили од хаоса. (...) Непрестано губимо своје идеје. Зато толико желимо да прионемо уз утврђена мњења. Тражимо само да се наше идеје међусобно повезују према минимуму непроменљивих правила; повезивање идеја никада није имало други смисао до да нас снадбе тим заштитничким правилима – сличност, контигвитет, каузалитет – који нам омогућује да уведемо мало реда у своје мисли, да прелазимо с једне на другу према просторном и

временском реду и које спречавају нашу 'машту' (суманутост, лудило) да оптрчи универзум у једном трену како би родила крилате коње и пламене аждаје. *Али не може бити нимало реда у мислима ако га нема у стварима или стањима, ако не постоји нешто попут објективног антихаоса...*" (Жил Делез и Феликс Гатари, *Шта је филозофија?*, стр. 245, 255). Они указују на двоструки смисао „одмеравања са хаосом” – прва јесу мњења, која „уображавају” да нас штите од хаоса, али је потребно „сарадњом са непријатељским хаосом” од њега узети оружје које се окреће и против мњења. У том међуделовању за њих настаје стално „одмеравање са хаосом”. То одмеравање узимају као фундаментално за филозофију, уметност, науку. Они пишу: „Те три дисциплине напредују кроз кризе или потресе, на различите начине, а сукцесија је оно што у сва три случаја допушта да говоримо о напретку.” (исто, стр. 245, 255). „[М]орамо се служити фикцијама и апстракцијама, али само онолико колико је нужно да бисмо приступили плану на којем бисмо ишли од реалног бића до реалног бића и напредовали градећи појмове (аутори се позивају на Фихтеа и Спинозу – Н.М.)” (исто, стр. 263). Оно о чему у вези са уобразиљом говоримо није везано само за Делезово запажање о филозофији, уметности, науци – већ на основу тога издвајамо то да омогућености пререклексивног у интуитивној интеграцији јесу расклопиве на желећу раван (која је према Делезу и Гатарију „хаосмотична”, на граници хаос/космос). Утолико је из ње свака космизација изводећа, тако да се не ослања само на рационално складне представе о себи и свету (постојећа мњења). Хаосмотичност јесте подлога да се изложеност нерасположивости (право хаоса) поново осваја онда када моћ уобразиље „допуњује” снагу преузимања стварног (које се показује у својој нерасположивости) из пререклексивног. То заправо постаје онај трећи „фактор” (први – мњења, други – узимања оружја од хаоса „против” мњења) који је финализација досезања космизације из, њиховим језиком, „објективног антихаоса”. Зашто се ту говори објективни антихаос, а не објективни космос? Управо зато да би се описао пут долажења који није само „идење ка космизацији” као онеме што придлази од споља (што би ишло у прилог превласти мњења) – већ је неопходно хаосом напасти тај вид „уображења мњења” – *да би се космизација освајала из омогућености противкретања и једном и другом*. Отуд, објективни антихаос. Наиме, када се то преведе на оно о чему ми говоримо *то је у вези са „стављањем угрожавајућег” по изумевању форме односа као подупирућег за изградњу саме форме*. Тада је успостављање форми односа подупрто уобразиљом управо тамо где наместо мњења треба да ступи на дело самеравање – које треба да постане гарант „настављајућег” у односу на прошло и према будућем. Тада на дело ступа оснаживање ума – као противкретање тенденцији западања у мњења (која би нас „уображавањем” о складу држала одвојенима од преузимања из омогућености, односно од постајања по својој слободи). Тада се потврђује то да је „усуд” разбијања саморазумљивости из фактичности, оно што разара представу о лепом као питомом и допадљивом и оно што разара преставу о добром као једном наученом. Односи превагу то да је из уобразиље лепо заправо извориште за савладавање оног што се зачиње; да тада добро тек може бити виђено по оном што се залаже у том савладавању. Сама квазисуштина јесте заслужна за омогућеност тог преузимања, али и обележена тамничењем тога онда када само остаје заробљена у

генератор упрезања ума из његових омогућености, сходно којима се ум не образује само из пасивно-реципирентског односа према свету, већ и из творачког.

9.3. Надметање спрам фактичне истине као самогенерисање – идентитет и постајање

Ако смо рекли да нас искуство фактичности заправо гура у подсећање на туђост која се јавља са изворним догађајем самосвести који је за нас био прећутно делујући – сада се од нас иште изричито преузимање оног прећутно делујућег полазећи од наших егзистенцијалноонтолошких основа. Тада фактично искуство од нас иште надметање спрам фактичне истине полазећи од „свега” што је било прећутно подразумевано, а што сада треба бити поново виђено из нашег положаја у свету. Положаја који и пре самог тог искуства јесте био прећутно подразумевана туђост – која се још није била обелоданила као оно незаобилазно одређујуће за нас. Тада је наше постајање у вези са поновним увиђањем света, себе и своје прошлости која је имала свој „линеаран” ток, са преузимањем онога што је било прећутно подразумевано и што није могло бити виђено. Не да би се пронашла „истина” у ономе што је било – већ да би се створио замајац за окосницу нашег идентитета – који је, како се испоставља, фундаментално везан (по нашој повесној ситуацији) за наш положај у свету – по ком сви други догађаји као већ „актуализовани” некад у нама, око нас морају бити изричито преузети. *Све оно што „није могло имати име” – што није могло бити појмљено, а што је прећутно „усвајано” и афективно проживљено – нама по постајању спрам висине тога што тада није могло бити виђено треба да прибави окосницу нашем идентитету. Тада оно што је „највише лично”, што нас се најдубље тиче постаје у вези са питањем о „човеку у свету” будући да тада за нас пресудно важно постаје – „ако нисмо ни једно ни друго, или ако јесмо и једно и друго – обмана и немогуће да је све обмана” – „ко и како онда јесмо?”, „како можемо бити сходно ономе што нам је, као људима, могуће?”.*

саморазумљивости и неразлучена од оног што је подређује себи – а што долази из околности актуалног света.

Пре узурпирања подручја личног питањем о човеку, које се покреће у искуству фактичности¹⁵⁹ – одговарање на питање о човеку могло је само бити на нивоу доживљено мисаоне пројекције која је била у вези са нашим искуством света. По искуству фактичности – питање о човеку јесте оно које нас се најдубље и неминовно тиче будући да само тако можемо и да сагледамо како сами јесмо и можемо бити. Тада то питање није само ствар „откривања” у вези са оним што се може, чути, видети, искусити, прочитати, научити – *већ ствар наше крајње личне задужености за то ко човек јесте*. Будући да се на основу тога – колико сами можемо „захватити” себе тамо где се најпре показујемо себи незахватљиви – одређује оно делујуће могућег човека у свету путем нас. Тада је питање о човеку у свету крајње везано за извођење нас из тога питања. Тада постајање јесте у вези са успостављањем по ономе што се може бити по свом положају у свету, успостављањем које у себе инкорпорира нашу смртност као оно што „јесте” детерминишуће, али не само као једино извесно у чекању – већ као извесно тако да постаје мера по којој *преузимање нашег почетка унутар света мора исходовати оспољењем онога што са њим јесте унесено – оспољењем које „треба” да се одигра „пре смрти”*.

У том контексту надметање није само ствар тога да треба видети фактичну истину по ономе што се може призвати од себе жељењем себе по фактичној истини; *већ је надметање спрам фактичне истине у тесној вези са нашим „постајањем” из свих догађаја који пре фактичног искуства нису могли бити виђени у својој величини*. Тада на делу није више линеаран ток и хронолошки след који би требао бити „гарант” све веће и веће прозирности – будући да је на пример унутар желећег живота (интуитивне интеграције неког „мене”) човек себе осећао и „имао” више него што се има сада као фактички „одраслији”. Надметање спрам фактичне истине се изводи на основу свега онога (саморазумљивог) што треба да буде кроз надметање спрам ње од нас оспољено (као изричито) – на

¹⁵⁹ Погођеност тим питањем разматрали смо полазећи од изворног догађаја самосвести – имајући у виду то да нас искусивање фактичности „подсећа” на то како јесмо унутар света из изворног догађаја самосвести – како бисмо, пошавши од такве реконструкција своје смештености у свет – сагледавали и вид узурпације подручја личног питањем о човеку које се покреће са искуством фактичности.

основу чега и можемо разотуђити свет. Такав поступак јесте наше генерисање по ономе што јесмо онда када се фактична истина узме као обликотворна снага и бива инкорпорирана по ономе што се од нас генерише по прозваности спрам ње.

Како се искуство фактичности показује као оно којем се не може само прићи полазећи од постојећих знања о себи и свету, будући да се оно показује тим путем незахватљиво – линија преузимања себе мора бити успостављана по ономе што се спрам фактичне истине може постајати. Жељење себе из тога јесте у вези са надметањем по ономе што се има заложити од себе спрам фактичне истине. То што се залаже јесте у вези са жељењем себе спрам тога, али *и са надметањем по изричитом залагању онога што је прећутно и било заложено пре искуства фактичности*. Такав вид „огољеног” искуства којем се не може прићи само кроз визуру знања јесте оно по којем се постајањем (актуализацијом омогућеног) из њега можемо и сазнавати, а и сазнавати и оно што се „знало”. Однос омогућености, сазнања и идентитета јесу увезани и нераздвојиви чиниоци на основу којих наш боравак унутар света може повратити некакав смисао. Тада није реч о томе – да се негирају сва дотадашња знања, или оно што смо били – већ да морају бити извучена из оног угаоног камена по којем можемо и бити нешто а не ништа. *Актуализација онога што може бити (онтолошко као омогућено) у том је случају чврсто везана за етичко (како деловања), а сазнајно (ко је човек) је нужно везано за егзистенцијално (ко сам ја). Тада је оно што јесмо (ко сам ја сама) чврсто везано за оно што тек треба да се генерише постајањем из надметања.*

9.4. Моћ располагања собом – самоукидање спрам „додељивања” да се буде

Само сушта погођеност у оно лично, извлачење саморазумљивих основа о томе „ко ми јесмо” може и да активирати овај ланац – односно да најпре принуди на побуну и надметање спрам фактичне истине. Ако не знам ко и како јесам, ако не знам како да уопште делам, да бих знала како да чиним – поставља се питање – „а шта ја уопште могу” из своје ситуације. Тада оно што се може – никако није

једна од понуђених опција које могу да се изаберу из стварности – већ јесте у вези са оним што на неки начин јесте већ у поседу наших могућности – као оно што да би било актуализовано – изискује меродавно преузимање себе и света по ономе што искуство фактичности *отвара са нама унутар света*.

Тада питање „шта је држеће за сам свет” више није „одвојиво” од нашег положаја – односно не може више бити неупитна ствар која нам обезбеђује извесност, носеће тежиште света унутар ког мислимо и делујемо. Него је питање „шта је држеће за сам свет” у вези са одсуством могућности да се оно држеће „делегира” на оно што као извесно и измештено не би било „наша брига”. Ако оног што је „држеће за сам свет” на неки начин мора бити, будући да начелно гледано сам свет не би могао да постоји без оног што га одржава – радикална сумња у постојање оног држећег јавља се онда када се не осећа његово делујуће дејство на наш угогађ унутар света. Када се обистињује да држећег као да ни нема као делујућег мимо нашег удела. Тада егзистенцијална ситуација – која јесте ситуација човека, али и наша појединачна ситуација (јер је у вези са нашим околностима) мора бити преузета по уделу који нам наваљује свет по искушавању фактичности, по нашем уделу у ономе што треба да поврати своје делујуће дејство. Прикованост егзистенцијалном ситуацијом која је обележена околностима, детерминисана њима производи стање безизлаза – стање савладаности оним што се предаје, тако да то што се предаје производи само западање у околности без сврхе и смера. Ако оно што се предаје (као фактична истина) производи такво стање које нас „испоручује” свету по својој пуко пропадајућој, обезличујућој, обезвређеној, бесмисленој и неделатој природи – једино што нам је најпре непосредно изводљиво јесте побуна.

Ако је само пропадање извесно, извесно је и то да се може укинути пропадање као „чекање” своје смрти – могућношћу давања себи своје смрти – самоукидањем. Тада гранична могућност као – моћи себе самоукинути предаје оно једино непосредно изводљиво. По томе што постоји ова гранична могућност – као „излажење” из чекања – могуће је и успостављање и живота по „не чекању” – већ по „преузимању” себе из чистог времена, које није време чекања. Наиме ако нам искуство фактичности најпре одузима делујућу моћ спрам себе и света – гранична могућност самоукидања сведочи о „имању наше делујуће моћи над нама

самима”. *Одатле је спрам могућности свог самоукидања, преузимања своје смрти могуће и преузимање по свом почетку.* Ако могућност самоукидања сведочи да је „мој живот само мој” (будући да ми могућност самоукидања сведочи да имам „власт” над њим) иако никада нисмо сасвим засебни у свету (иако нисмо развезиви и незадужени спрам других унутар света) – она говори и да је „мој живот као само мој” и док живим у свету. То измештање у позицију да је „мој живот само мој” док живим у свету нас враћа у позицију оних који по фактичној истини нису они који њоме само могу остати приковани за свет и своје околности као неделатни, већ они који *будући да им је њихов живот располажући имају како и бити као они који себи „додељују да буду”.* Тада то додељивање није ствар бирања по приликама које се отварају у свету (будући да тада оне и ишчезавају као меродавна „решења”) већ је додељивање у вези са располагањем које се „отвара” по фактичној истини, оним располагањем које нам пре тога и није ни могло бити „предато” са егзистенцијалноонтолошком тежином. Тада „додељивањем себи да се буде” полазећи од могућности располагања својим животом – јесте само као поновно стављање себе из фактичне истине, која нам је на парадоксалан (индиректан и заобилазан) начин обистинила и нашу располажућу моћ.

Тада наша располажућа моћ јесте неодељива од фактичне истине, будући да нам је она и обистинила – и једина јесте замајац покретања наше располажуће моћи, оног покретања по којем се „додељује себи да се буде”. Како наша располажућа моћ није „одвојива” од фактичне истине, оне која нам је и обистинила, она никако не значи „немање ограничења” у свом опхођењу – већ оно што јесте највећа граница (фактична истина) јесте оно по чему се може и потврдити слобода, по чему уопште и можемо бити нешто, а не ништа. Како нас је искуство фактичности убацило у туђост, тада „додељивање себи да се буде” није у вези са „изузимањем” из света (што би било „додељивање себи да се не буде”) већ у вези са бивањем онима који јесмо по свом почетку – по ономе што нас ставља у могућност свог почетка, могућност по којој можемо и да се повежемо са светом (другима у њему) по ономе што јесмо.

Одмеравање је значајно, зато што се човек надмећући се спрам фактичне истине посредно одмерава и са својом смртном природом – оном коју би само и

потврдио самоукидањем. То како можемо бити из преузимања по фактичној истини тек треба да генерише неку истину о нама. Одмеравамо се спрам фактичне истине и зато што она није „сама истина”. Оно „одакле” јесте сама истина у вези је са тим што Делез именује као присвајање себе на висина хоризонта вечног времена. Истина о нама јесте генеративна по искуству фактичности баш зато што ми јесмо они који су себи располагајући (који јесу актери) – који постајући по ономе што је „фактична истина”, генерисањем себе спрам ње – повратно добијају неку истину о себи самима. *Наша „брига за истину” зато јесте у чврстој вези са бригом о самима себи, односно – нама је истина нужна да бисмо знали ко ми јесмо.* Присвајање фактичне истине, себе по постајању, није начин да се каже – „то је истина и на основу тога треба све ствари засновати” – већ ми само надметањем спрам фактичне истине – постајањем задобијамо неку причу о нама, која треба да посведочи оно што је у вези са истином о нама. Прича постаје значајна – баш зато што по самој „безимености”, погођеношћу фактичном истином човек бива враћен у свој положај у свету – драму неизрецивог и самог језика – унутар које, његова истина није само „тамо” одвојено од њега (објективистичко схватање истине) – већ мора бити у вези са причом која је у вези са њим – која јесте у вези са његовим положајем у свету и његовом прозваношћу светом.

10. ПРИЧА, ФАКТИЧНОСТ И ПРОБЛЕМ ОСЛОНЦА У МИШЉЕЊУ – (позно)модерни поводи за тумачење искуства фактичности и његове консеквенце

10.1. Прича и истина о нама

Ако је фактична истина она која нас неминовно изнова „баца” на огољене основе нашег положаја у свету – тако да нас то фактично искуство најпре савладава (увек на другачији начин, а опет исто) она јесте у вези са неком истинитошћу о нама, оном истинитошћу која нас захвата по самом нашем

положају на основу ког се не изводимо сами од себе. Дакле, она нас деперсонализује на тај начин – тако да на тај вид деперсонализације која долази са туђошћу *човек унапред нема меродаван начин за одговарање*. Тада када је само још један човек кога погођеност фактичном истином чини уроњеним у своје околности којима „не може” умаћи да би се потврдио као „неко”, да не би био само њихов продужетак он бива стављен у позицију из које има прилику да се пита о човеку из увучености у такво искушавање. Наиме, ако је фактична истина неки вид истине о нама који је у вези са нашим положајем у свету – са нашом не-самоизводећом природом унутар њега, тада она имплицитно предаје на видело да је наш удео у том извођењу од пресудног значаја. Заправо када се покажемо као „неизводиви” из питања о човеку ми се питамо о могућности нашег „извођења” унутар света. То питање јесте увек везано за конкретну увученост која јесте у вези са питањем „како свога настављања”. *Да бих знала како да се наставим, по питању о човеку ја се питам по чему је могуће настављање код човека, да би се и сама наставила*. Иако фактична истина предаје неки вид истине о нама, она предаје и оно што је „одсутно”, односно оно што је питање нашег удела у том извођењу. То питање нашег удела јесте оно по чему јесмо генеришући – који по преузимању свога удела постајањем задобијају истину о себи самима.

Ако по испоручености у своје околности препознајући своју прикованости њима „пристанемо” на такав вид живљења (не побунимо се) – непреузимање нашег удела по нашем положају у свету нас одаљава од истине о нама. Истина о нама није у вези са „побуном” због својих конкретних околности јер такав вид „буне” нас ставља у позицију оних који не преузимају свој удео – већ настоје то да нам околности „више иду на руку”. *Једина побуна која јесте у вези са нашим егзистенцијалноонтолошким основама унутар света јесте побуна због „суспендовања” наше моћи деловања у искуству фактичности*. Није реч да човек не треба да се буни против својих (непогодних) околности, већ је реч о томе *да једино бунт због своје неделотворности јесте у вези са настојањем да се преузме свој удео унутар света*. Удео који нам „припада” као не-самоизводећима по нашем положају унутар света, по којем јесмо држећи за њега, по којем уопште и можемо имати истину о себи самима. У крајњој линији, *удео по којем је могуће*

*преузимање околности из свог усмерења, а не сама запалост у њих или свођење истине о себи на њих.*¹⁶⁰

Зато је истина о нама у вези са генерисањем нас по фактичној истини – оној која нам испоручује то да уколико не преузмемо свој удео унутар света (онај по којем јесмо делатни и генеришући) остаћемо без истине о себи самима. По изворном догађају самосвести човек се показује не само као онај који „не належе” унутар свог положаја у свету, већ је и унутар језика неналежући као онај који јесте. Иако само путем језика себе уопште и може успостављати по свом уделу у свету. Та неналегнутост неизрецивог (оног што је требало бити предано по изворној жељи за самоприказивањем) и језика ствара „драму” његовог положаја

¹⁶⁰ Ту се додатно показује мањкавост свођења наративизације на прозирне шаблоне који се повезују са оним тачкама распореда жеље које се „одозго” утискују у нас – које нас заправо одвајају од статуса „људскости” или ти од постајања из увучености у питање о човеку – на основу чега је онтолошки и омогућена припадности заједници, свету и деловање. Такав вид наративизација је карактеристичан за групе које се позивају на то да су тлачене – „ја као из потлаченог народа, ја као жена, ја као радник, ја као те и те боје коже”. То доприноси да се оне повратно враћају у онај „кош” у који већ и јесу били стављени, али сада тако да из њега говоре о себи, да оно како јесу стављени постаје ослонац за тај говор. То је смисао политичности напада на едиповску структуру Делеза и Гатарија у ширем смислу (који се тиче стављености у позицију да се на тај начин говори о себи). Тим поступком имплицитно бива одузиман унутарсветски смисао нашем бивању. На тај начин се имплицитно пристаје на самоодузимање свог делујућег смисла унутар света; то јест он нам се унапред одузима када изниче само из грађења тачака наративности које су у вези са „мањкавошћу” свога положаја – будући да на тај начин себи унаред одузимамо учешће у свету по ономе што нас чини делујућима (на основу своје самосвести – која је несводива на „свест о свом положају” – односно ова друга је и омогућена из прве и већа је будући да нас пресудно као људе и одликује, тако да је друга преузимајућа из прве). Побуна је управо и могућа на основу самосвести – али када се изврши редукција на тачке наративизације о таквом свом положају на тај начин се одузима самосвест, и умножава на исту окосницу провидно шаблонска структура која нас као људе одваја од повести и заједничког света; која нас таквим видом наративизације и аутогетоизира, односно држи одвојенима од преузимања из својих омогућености. Наиме, зато што придобијање себе из приче није унапред прозирно – „изазов” задобијања истине о себи кроз причу и јесте захтевна ствар јер *причање почиње тамо где пуцају спојнице оних тачака распоређених тако да подупиру* шаблонску наративизацију која би се редуковала само на откључавање из својих околности (чијом редукцијом, не актуализујући се из свог „од себе свету” по којој смо самопреузимајући, по чему су нам и околности преузимајуће, себи одузимамо делујућу моћ).

унутар света. *Та је драма у вези са генерисањем њега као оног који јесте кроз језик и из језика, али и као оног који не належе сасвим унутар њега.* Како само генерисање иште језик и како је сама истина о нама у вези са нашим генерисањем по свом положају унутар света – истина постаје чврсто везана за драму која нас пресудно одређује. Тада истина о нама није само нека непосредно „саопштива” ствар, већ је ствар ре-креирања нас по фактичној истини. Преузимање сопственог удела унутар света по својој егзистенцијалној ситуацији јесте у вези са причом о нама (као окосницом разумевања) путем које на посредан начин придобијајући себе по генерисању себе задобијамо и истину о себи самима.

Унутар приче је могуће то, да по фактичној истини која нас погађа као тек неког човека, као још једног човека – присвајајући себе по питању о човеку постанемо они који јесмо по својој датости свету (из свог „ко сам ја сама”). Зашто? Најпре зато што упитаност о себи из питања о човеку, која се може зачети онда када бивамо деперсонализовани по својој погођености фактичношћу, *једина јесте начин да себе унутар својих околности видимо по гледању на њих тако да оно није само у вези са самом погођеношћу; већ да јесте у вези са оним – како је могуће себе наставити по тој „погођености”, на основу тога што смо отпочињући. Другим речима, такав поступак проистиче из упитаности у вези са тим – како је моје настављање могуће – по ономе што ми је као човеку могуће.* Како по ономе што ми је као човеку могуће, по чему морам бити делујућа из своје ситуације унутар света могу задобијати истину о себи по драми нашег положаја у свету.

Тада прича није у вези са „причањем ствари које су у вези са нама”, као неки вид „исповедања приватности” о нама као засебнима, већ је реч о сведочењу себе по свом положају унутар света. То је сведочење увек у вези са генерисањем себе по положају човека унутар света. Само тада прича јесте она из које се причање изводи по егзистенцијалноонтолошкој драми нашег положаја унутар света. Оно што би било „препричавање ствари у вези са нама” остајало би на нивоу немања свести о себи по свом положају у свету – што би исходovalo непосведочавању нас спрам свога положаја, односно лишавања нас оног удела по којем уопште можемо бити као они који јесу.

То не значи да је сведочење „прецртавање” околности у вези са нама, већ су околности управо те по којима наше сведочење јесте у вези са нашим

усмерењем путем кога се усмеравамо сходно својим околностима. Реч је о томе да је само усмерење оно што се не може генерисати по нашим околностима, по нашој увучености у њих. Зато је прича као егзистенцијалноонтолошка драма у вези са осветљавањем себе по свом положају унутар света, осветљавањем себе унутар својих околности као оних који их не могу прецртати, али који нису ни апсолутно детерминисани њима; као оних који по свом делотворном уделу унутар света себе могу усмерити и по том усмерењу преузети своје околности тако да оно треба њих да осветли.

Питање „како свога настављања” је у вези са питањем како настављања приче по ономе што је „причање”. „Причање” које јесте у вези са егзистенцијалноонтолошком драмом не полази од тога да се оно што треба да буде посведочено „углављује” у дотадашње оквире приче, већ да се у њу уводи ново светло које омогућује њено настављање. Сâмо настављање кроз причање приче путем које сазнајемо ко ми јесмо, задобијамо причу о нама, јесте у вези са драмом нашег положаја унутар света. Само је та драма она по којој постајање нас као оних који јесмо може бити сведочено. Како је прича нужно везана за језик, њено причање није оно што се може непосредно преузети као „препричавање” онога што се збило, већ је прича у вези са посредујућим односом нас спрам себе самих и спрам самог света. *Тај је посредујући однос у вези са „давањем” језика себи тамо где се најпре не може непосредно сведочити о ономе како и ко ми јесмо унутар света.* То давање језика себи у вези је са драмом говорења, које никад није изводљиво као непосредно говорење себе свету, већ јесте као предочавање од себе оног прозретог – што је у вези са нама самима као људима у свету. „Причање” јесте оно које чува драму говорења, које унутар језичке форме није „причање о нечему”, већ заправо пружа прилику за придобијање себе по том причању, тако да се из приче и кроз причу успостављамо. Подстицај за њено настављајуће ткање у вези је са нашим успостављањем у свету. Само тада ткање приче као причање по драми нашег положаја унутар света јесте оно што причу одржава делујућом на нас и свет путем нас. Тада прича јесте она која чува истину о нама.

Онда када нема преузимања и обнављања приче по нашем усмерењу унутар света – она постајући одаљена од нас може само да чува заблуду о нама

као онима који су били (будући да више нису ако се сами из приче не обнављају). Исто, када долази до одрицања од приче (као оног што је било и више нема смисла) – упада се у заблуду о „апсолутном” почетку који би опет исходовао „другачијом” причом, која не би чувала истину о нама већ би заправо „прикривала” наше немање истине о себи самима. У том другом случају свако „како настављања” не би било у вези са настављањем из причања приче већ са конструисањем нове по „апсолутно новом” почетку. Тада би само несучавање са собом по нашем положају унутар света исходовало заправо сталним враћањем на сучавање које се све теже и може одиграти. У првом случају, заблуда о нама као онима који су били то што су били, а што по необнављању заправо и престају да буду – препречује стварање односа према свему долазећем јер се оно све више само подводи тако да „подупире вештако” одражавање тога што је било (као онога што није престало да буде). Тада не само да се не настављамо из приче, већ и она сама постаје оно што нас одвраћа од ткања истине о нама по нашем генерисању.

Ако прича чува оно што је било – њена моћ деловања тек по обнављању може задобијати свој смисао за нас. Сâмо долазеће не може бити третирано по принципу настојања да се „углави” и на силу подведе под оно што је било да би се исфабриковала „целовитост” истине о нама. Као безодношајни према долазећем постајемо они који себи „не дозвољавају да буду”. Постајање и служи нашем извођењу по егзистенцијалноонтолошкој драми зато што самопреузимањем у односу на долазеће и прошло на делу мора бити „још увиђање” оног што је било, да би по том увиђању било могуће и настављање. Само оно још увиђајуће из прошлог и оно по чему се још увиђа (из односа према долазећем) ствара „спојницу” и настављајуће генерисање по којој истина о нама није једном успостављена ствар већ она која се изнова мора генерисати да би прича имала свој смисао као окосница нашег идентитета.

10.2. Фактична истина и привидни ослонци стратегија неодговарања

Било да живимо унутар околности које су обележени друштвеним привилегијама и престижом, или околности које нам не иду на руку оне увек јесу ограничавајуће за оно што јесмо. То шта јесмо није сводиво на „ишчитавање” нас из својих околности. *Фактична истина стога јесте управо та која нас као људе подједнако погађа и изискује другачији вид придобијања нас по ономе што јесмо.*¹⁶¹ Иако нас саме околности по логици ствари обликују и одређују оне нису фундаментално одређујуће за наше бивање у свету, односно све у вези са околностима у којима смо се затекли, или које смо „стекли” нас одређује, али без вида самоодређивања према њима (према затеченом и стеченом), ми губимо „себе” у њима. Амбиваленција која се јавља по фактичној истини није само ствар конфликтности, супротности и контрадикције већ је у вези са дубоком увученошћу афективним делом нашег бића у њу. Као онај који жуди за собом, човек увучен у амбиваленцију самим афектом увек јесте онај који тежи да дође до неког „разрешења” свога стања. Када човек за то нема већ постојећи, установљени образац на основу ког може да себе и ствари види – ослања се на постојеће навике у мишљењу¹⁶² које постају недостатне да се обрачунају са таквом ситуацијом унутар које се додатно подупире стање конфузије, дезоријентисаности и безизлаза. Одсуство начина за меродавно преузимање себе из такве своје ситуације често исходује видом квази-односа према својој ситуацији. Такав

¹⁶¹ Крајња супротност у вези са околностима (са становишта организма) јесте радикални вид угрожености који са собом укључује глад или радикални вид декаденције у презасићености хедонизмом. Оно што спаја та два јесте *пад у организам (голи фактички или корисничко „култивисани”)*. С једне стране је на делу крајња нужност, а са друге пука запалост. Те две ситуације *налазе се са једне и са друге стране граничности самог организма.*

¹⁶² Разматрајући проблем ослонца у мишљењу Хана Арент *ослонце* препознаје као: „категорије и формуле које су дубоко укорене у нашем духу, али чија је искуствена основа одавно заборављена и чија уверљивост лежи само у њиховој интелектуалној доследности а не у томе што одговарају стварним догађајима.” (Хана Арент, „Лична одговорност под диктатуром”, *Заточеници зла: Завештање Хане Арент*, стр. 13).

квазиоднос еквивалентан је наслањању на стратегије (не)одговарања на искуство фактичности, односно – „есенцијализацији рањености” и „потврђивање нас као нерањивих”.

Тада замена за истину о нама (која може бити извођена тек по преузимању повесног удела који нам „наваљује свет”, по драми нашег положаја у свету) – постаје исфабриковани ослонац који треба да нас „оправда” за непреузимање своје ситуације или „поштеди” тога.

Оно што јесте „правдање” у вези са непреузимањем своје ситуације јесте фабрикавање ослонца заснованог на самој рањености. Такав ослонац служи „причи” чије обележје јесте „*ожалостићено приповедање о нама*”. Такво приповедање није пука фикција и гола неоснованост већ је само тежиште (засновано на рањености) то које ствара замајак да се сагледавање ствари одваја од њиховог смисла и нас одваја од истине о себи. Не само да није реч о пукој фикцији већ је човек *par excellence* предиспониран за тако нешто. Наиме – афективна структура човековог бића има своју логику која нама није сасвим прозирљива. Када „мислеће ја” по погођености фактичношћу само следи логику афективног и постаје њен „заступник” – тада оно на „олакшавајући” начин амбиваленцију привидно „отклања” тиме што се (у првом случају) приклања фунгирању себе на страни своје рањености и увезивању афеката жалости (Делезов израз) – који сами од себе имају такву структуру (резонанције) у нашем бићу.

Други фабриковани одговор на такву ситуацију јесте у вези са „*фабриковањем пријатне и надмоћне приче о себи*”. Када по погођености фактичном истином на дело ступи уздрмавање своје представе о себи (у другом случају) – фабрикавање служи да нас „поштеди” суочавања са разорном природом фактичне истине. Наиме, тенденција да се „не гледа” у оно што производи непријатност и нелагоду, да се „заборави” и „отклони” из слике о себи у вези је са паралелним форсирањем излагања стањима пријатности – како у садашњости тако и у осврту на прошлост коју треба видети и направити тако да нам *joш јаче* подупре „разлупану” и више неодрживу представу о себи. Тада се тачно тамо где би се своја слика о себи могла довести у питање на њој појачано и пренаглашено инсистира додатним прављењем материјала за то. У том је случају на делу све већи вид инсистирања на свему ономе што нас обележава као

„надмоћне”. Овај други вид фабриковања јесте заснован на пуком негирајућем ставу спрам оног што не производи пријатност, што говори нешто о нама што није пријатно и угодно видети. Тада се ослонац прибавља на негативан начин – као порицање погођености фактичном истином, не тако што се она експлицитно пориче већ тако што се увек предупредује то да се она не би увидела као таква. Тада амбиваленција бива привидно суспендована, а заправо и даље наставља да диктира динамику „замаскиравања” онога што зјапи да се види, путем инсистирања на оно што подстиче пријатност.

Окосница структуре афеката – што је видљиво у крајњим стањима еуфорије или туге, јесте таква да се нама у зависности од стања у којем смо (еуфорија или туга) ка унапред и ка уназад отвара поглед на себе, онај поглед који кореспондра са самим нашим стањем. На пример, са стањем највише еуфорије се нама отвара поглед на нашу прошлост у својим афективно највишим (радосним) стањима и он јесте подлога за гледање на све што долази (само радост). Док, се у стању највише туге отвара поглед на своју прошлост из најнижих (жалости) стања и она постаје подлога гледања на све што ће доћи (само жалост). Стања радикалне еуфорије или радикалне туге због тога често заправо паралишу само мишљење. Радикална еуфорија суспендује скепсу и води ка лаковерним „закључцима” подстакнутим пријатношћу коју изазива „највећа” радост и на тај начин суспендује мишљење. Док радикална туга исходује огољеном скепсом која паралишући наше психо-физичко стање паралише и само мишљење.

Страх од безослоначности света за нас, неспособност постављања према ономе што нас погађа – подстиче хватање за оно што „прибавља” привидни ослонац. Потреба за ослонцем јесте друго име за потребу за схватањем своје ситуације по некој логици, јер нам њена непрозирност постаје тешко подношљива. Тада логика схватања служи фабриковању – она треба да нам прибави целовити поглед на себе и ствари и начин на који мислимо о себи и свом положају у свету.

10.3. Амбиваленција и питање о одсуству ослонаца у мишљењу

Ако би привид ослоначности био у вези са олакшавањем да се сама амбиваленција коју производи фактична истина „одстрани, замаскира”, како је уопште могуће мислити о себи и стварима без ослоначности и куда то води? Делез, између осталог, издваја „подземног човека” као оног који мисли без претпоставки. Посветићемо се најпре „подземном човеку” не са становишта тумачења тога „лика” и дела аутора (Достојевски и *Записи из подземља*) – већ са становишта оних момената које настојимо да извучемо из поступка таквог мишљења. Делез у том сегменту алудира и на Шестовљева разматрања (који „подземног човека” тумачи у ширем смислу, укључујући у њега и самог Достојевског и Ничеа). Оно што је за Делеза у том контексту значајно јесте да је такав поступак мишљења ближи „Јову него Сократу”.¹⁶³ У књизи *Разлика и понављање* Делез пише у вези са тим:

Но, ево где се узвици проламају, усамљени и страствени. Како и да не буду усамљени кад негирају да 'сви знају'? Како да не буду страствени кад поричу оно што нико не може да порекне? Тај се протест не износи у име аристократских предрасуда: не каже се како мали број људи мисли и зна шта значи мислити. Томе насупрот постоји неко, ако је само један, нужно скроман, који не успева да сазна оно што сви знају и који скромно негира оно што сви мисле и држе да увиђају. Не неко посебан, обдарен добром вољом и природним мишљењем, већ неко јединствен, пун лоше воље који не успева да мисли ни природно ни појмовно. Само је он без претпоставки. Само он заиста почиње и заиста понавља. Субјективне претпоставке нису за њега мање претпоставке од објективних.

¹⁶³ То се да довести у везу са Камијевим (Albert Camus) препознавањем вида побуне као „метафизичке”. Ками између осталог у вези са метафизичком побуном пише: „Метафизичка побуна је чин којим човек устаје против свог положаја и положаја целокупног света (...) метафизички побуњеник се изјашњава да га је свет обмануо (...) и најелементарнија побуна, по неком парадоксу, изражава тежњу за извесним редом.” (Албер Ками, *Побуњени човек*, стр. 223). Наоми Грин (Naomi Green) подсећа на Камијевог „метафизичког побуњеника” у тумачењу Артоове побуне и препознаје га као оног који је дословно најрадикалније у томе и отишао. (Naomi Green, *Antonin Artaud: metaphysical revolutionary*, стр. 188). Делез на основу артоовске побуне, између осталих, отвара и разрађује своје филозофско-метафизичке увиде.

Еудокс и Епистемон су једно те иста варалица, дакле треба се чувати. С циљем да створимо идиота, урадимо то на руски начин: подземни човек, који се не препознаје у субјективним претпоставкама неког природног мишљења, као ни у објективним претпоставкама неке културе времена, човек који нема бусолу да би направио круг. Он није временит, ни вечан, он је Несавремен.¹⁶⁴

Како бисмо могли још да схватимо поступак мишљења „подземног човека“?¹⁶⁵ Он је најпре онај који до сржи диже побуну и истрајава у њој, тако да сама буна одржава његово мишљење виталним. Он сам постаје онај путем ког се посведочава лажност истине и истинитост лажи – тако он из свог крајње амбивалентног односа заправо предочава „истину о истини“. Не пристаје да се постави према стварима, *јер сам имплицитно претендује на апсолутно самоуспостављање* – које, зато пошто му као човеку није изводљиво, „изводи“ поновним показивањем да је немогуће.

Делез у вези са тим пише:

„Потребно је само да питање, као код Достојевског или Шестова, буде постављено довољно наметљиво *да ућутка сваки одговор, уместо да га изазове* (подвукла Н.М). Управо ту оно открива свој онтолошки домет, (не)биће питања које се не своди на не-биће негативног (...) Нема изворних и последњих одговора – то су једино питања-проблеми – у корист маски и неког премештања иза сваког места. Проблеми се односе на вечно прерушавање, на питања, на вечно премештање. Неуропате, психопате, можда чак и по цену патњи, истражују

¹⁶⁴ Жил Делез, *Разлика и понављање*, стр. 217.

¹⁶⁵ Репрезентативан пример за оно на шта Делез указује у вези са „руским идиотом“ и подземним човеком или приватним мислиоцем сажето је у *Записима из подземља* („глас“ подземног човека, како запажа Шестов у књизи *Достојевски и Ниче*, репрезентују и други ликови Фјодора Михајловича): „Понављам, нарочито понављам: да су сви активни људи и јавни радници тупи и ограничени. Чиме се то објашњава? Ево чиме: они, услед своје ограничености, примају најближе и другогразредне узроке за првобитне, и тако се лакше од других убеђују да су нашли несумњиву основу за своје делање, и онда се смирују; и то је главно. Јер, да се почне радити, треба претходно бити потпуно умирен, бити без икаквих сумњи. А како ћу на пример ја да умирим себе? *Где су ми првобитни узроци на које ћу се наклонити; где су ми основе? Одакле да их набавим?* (подвукла Н.М.) Вежба се у мишљењу, и то значи да код мене сваки првобитни узрок одмах повлачи за собом још првобитнији – и тако у бесконачност. А то и јесте суштина сваког сазнања и мишљења! То је, дакле, изгледа, опет закон природе. А шта је напослетку резултат? Па, то исто.” (Ф.М. Достојевски, *Записи из подземља*, стр. 22).

првобитни, крајњи темељ: једни траже *како да преместе проблем*, други *где да поставе питање*... Они сведоче о тој трансценденцији и о изванредној игри истинитог и лажног која се не одвија више у равни одговора и решења, већ у самим проблемима, у самим питањима, то јест у таквим проблемима у којима лажно постаје начин истраживања истинитог, простор својствен његовим суштинским прерушавањима, односно његовом темељном премештању: *pseudos* је овде постао патос Истинитог.¹⁶⁶

¹⁶⁶ Жил Делез, *Разлика и понављање*, стр. 181, 182. У том је контексту значајно оно што запажа Делез (са Гатаријем) на другом месту. У књизи *Шта је филозофија?* пишу да је Декартов *cogito* креиран као концепт који има своје претпоставке које су одраз једне слике мишљења – као једно: „[с]вако зна шта значи мислити. Сви могу да мисле, сви теже истини...”. Делез (са Гатаријем) предочава да постоји још нешто што је претпоставка те слике мишљења (односно, неизрочито подразумеване основе): „У једном тренутку то је Идиот: он је тај који каже Ја, што уводи *cogito*; он је тај који износи претпоставке или оцртава план. Идиот је приватни мислилац, за разлику од онога који јавно исказује своју мисао, од професора (схоластичара): професор стално упућује на научене појмове (човек – рационално живуће), док приватни мислилац образује појам помоћу урођених моћи којима у начелу свако располаже (ја мислим). Ето једног необичног лика који хоће да мисли и који мисли за себе, помоћу „природне светлости”. Идиот је један појмовни лик. Можемо прецизније исказати питање: има ли *cogito* претеча? Одакле долази лик идиота, како се појавио да ли је настао у хришћанској атмосфери, али као реакција на 'схоластичку' организацију хришћанства и на ауторитарну организацију цркве? Налазимо ли његове трагове већ код светог Августина? Да ли је Никола Кузански дао пуну вредност појмовног лика? Зато бисмо рекли да се тај филозоф приближио *cogito*-у, мада још није био у стању да га кристализује као појам. У сваком случају историја филозофије мора да проучава те ликове, њихове промене од плана до плана, њихову разноликост од појма до појма. Филозофија непрестано рађа појмовне ликове, непрестано им удахњује живот. Идиот ће се поново појавити у једној другој епохи, у другом контексту, и даље хришћанском али руском. Кад постане Словен, идиот остаје појединачни или приватни мислилац, али мења ту појединачност. Код Достојевског, Шестов открива могућност новог супротстављања приватног мислиоца и јавног професора. Стари идиот трагао је за очигледним истинама до којих је морао да допре: у међувремену је сумњао у све, чак и у то да је $3 + 2 = 5$; доводио је у питање све истине Природе. Нови идиот уопште не жели очигледне истине, не 'мири се' с тим да је $3 + 2 = 5$, он тежи апсурду – по среди је друга слика мишљења. Стари идиот је тежио истинитом, а нови жели да постави апсурд као највишу моћ мишљења, то јест стварања. Стари идиот није хтео да полаже рачуна ничему до разуму, док нови идиот ближи Јову него Сократу, жели да се њему положи рачун о 'свакој жртви Историје' – реч је, очито, о различитим појмовима. Нови идиот никада неће прихватити истине Историје. Стари идиот је хтео сам да одлучује о томе да ли је нешто појмљиво или не, разумно или не, изгубљено или спасено, док нови жели да му се

Подземни човек своје виђење ствари сталним порицањем заправо „допуњује” – што постаје подлога за његово истрајавање у непристајању да се одреди према стварима. На преокренут начин он заправо потврђује своју тежњу за апсолутним тако што уместо прихватања коначности (несавршенство мишљења) он пристаје на бесконачност у (несавршеном) мишљењу као замену за немање апсолутног. Зато што не жели да прихвати „другоразредне узроке за првобитне” он се не повинује томе да себе обмане да првобитних уопште и има јер би се могли показати као другоразредни (они по којима се питање о прворазреднима заправо пренебрегава и избегава). Оно што је он сматрао за најважније, јесте оно што предочава на крају књиге, а што је у вези са оним „колико је он далеко отишао у свом мишљењу”, докле је зашао у себе и ствари. То је оно једино чиме се он дичи код себе. Он не излази са неким „резултатом” из тога залажења – већ је оно што он спроводи у мишљењу показатељ тога залажења. То је његов једини „закључак”. На самом крају он испоставља (оно што одговара Делезовом схватању другог вида „идиота”):

Дозволите, господо, ја се тим 'сви ми' никако не оправдавам. Што се тиче лично мене, ствар је та: да сам ја у своме животу доводио до краја оно, што се ви нисте усудили да доведете ни до половине – и да сте тај свој кукавичлук онда још сматрали као разумност, и тиме сте се још тешили и обмањивали себе. И тако онда излази да сам ја још живљи од вас! Размотрите мало пажљивије! Па ми не знамо ни где живи то живо, ни шта је оно, ни како се зове.¹⁶⁷

надокнади изгубљено, непојмљиво, апсурдно. Очигледно то није један исти лик, нешто се променило. А ипак, постоји нит која обједињује та два идиота, као да је било потребно да први изгуби разум како би други пронашао оно што је први унапред био изгубио док се трудио да стекне разум. Декарт који је у Русији полудео? (Жил Делез и Феликс Гатари, *Шта је филозофија?*, стр. 77, 78, 79). Наиме – Делез не заснива слику мишљења на „подземном човеку”, али одатле раскрива неке претпоставке за обарање слике мишљења која почива на *cogitu*. На том трагу његовог обарања разматрамо проблем (остајања без) ослонца у мишљењу и однос између мишљења, језика и постојања – полазећи од слике мишљења која почива на изворном догађају самосвести.

¹⁶⁷ Ф. М. Достојевски, *Записи из подземља*, стр. 126. То је одлика и ничеовског приступа – „хвалоспев” својој храбрости да се постави према стварима. У том смислу Шестов запажа код Достојевског нешто на шта се може наћи и код Ничеа (а што поставља као супротност Канту). Он пише: „Достојевски...свесно жели пре да разбије главу о тај зид него што ће се помирити са

То његово непристајање исходovalo је као препуштање чистој контингенцији и „изазивању” згода (онога иза чега он не стаје као субјект) – које су последично за њега постајале одређујуће.¹⁶⁸ То што је у почетку важило за „изазивачко” код себе и других постаје на неки начин незаобилазно сходно томе какво је повратно дејство учинило на њега. Наиме, тиме што није ништа узимао за првобитно – препуштао је ствари случају да би на тај начин „имао за шта да се ухвати”, за повратно дејство. То је исходovalo испоручивању страстима – произвођењу амбиваленције – „шта је истина?”, „фабриковање” згода које су „изазивачке” или повратно дејство, оно што за нас постаје одређујуће. Једини начин да се „дође до себе”, ако се не полази од првобитног узрока за њега је био из оног што се „повратно враћа” – из оног што је као „ослонац” безослоначно – што је раздирућа амбиваленција која наводи на то да се мисли „нешто” управо из ње.¹⁶⁹

његовом непробојношћу.” (Лав Шестов, *Достојевски и Ниче*, стр. 117). У истој књизи: „Тамо где свакодневица изговара реч крај и одустаје, управо тамо Ниче и Достојевски виде почетак и започињу трагање.” (исто, стр. 249).

¹⁶⁸ „Погледаш боље – а оно, предмет се изгубио, резони испаравају, кривац се не може пронаћи, увреда престаје да буде увреда, него постаје фатум, нешто као зубобоља, за коју нико није крив – дакле, остаје опет онај исти излаз: то јест, излупати зид што јаче. Човек зато и диже руке од свега, пошто не налази првобитни узрок. А покушај, занеси се само својим осећајем, слепо, без расуђивања, без првобитног узрока, одбацујући сазнање бар привремено; омрзни или заволи тек толико да не седиш скрштених руку. Дан два затим, то је најдужи рок, почећеш самог себе да презиреш, зато што си очигледно самом себи подвалио.” (Ф. М. Достојевски, *Записи из подземља*, стр. 123).

¹⁶⁹ Делез на том трагу предочава у вези са Артоом: „Арто каже да проблем (за њега) није био да усмери мишљење, ни да изрази оно што мисли, нити да га примени или да дође до методе, односно да усаврши своје песме, већ је проблем, сасвим кратко, *да доспе дотле да мисли нешто* (подвукла Н.М). Једино то је за њега појмљиво 'дело'; оно претпоставља нагон за мишљењем, присилу на мишљење, која пролази кроз све врсте рачвања, која полази од нерава и преноси се на душу како би стигла до мишљења. Према томе, оно што је мишљење присиљено да мисли, то је и његово урушавање средишта, његово пуцање, његова сопствена природна 'немоћ' која се меша са његовом највећом моћи, то јест са *cogitanda*, тим неуобличеним силама, као и са многим крађама, односно провалама мишљења (...) Он зна да мишљење није урођено, већ се мора родити у мишљењу. Он зна да проблем није методично управљати неким преегзистентним мишљењем, нити га методично примењивати, било по природи или по праву, већ довести до тога да се роди

То да је најпре нужно доћи до тога да се мисли „нешто” (а да се ништа унапред не узима само као предмет мишљења – зато што тада опстаје подвојеност између оног који мисли и онога о чему мисли) могуће је само по „погађању” (повратном дејству) по којем је онај који мисли увучен у „мишљење из” погађања.¹⁷⁰

То да мисли „нешто” код њега доводи до „допуњујућег” преиначавања, али и до западања у страсти мржње, освете, жалости. Он амбиваленцију доводи до крајности, испољава као оно што тражи „још и још” мишљења. Ту неизмирљивост и дословно именује као свој „немир”. У том случају безослоначност одржава „будност” (која за њега значи „бити жив”) и непристајање на обману – тј. на „узимање другоразредног узрока за прворазредни”.

Међутим, онда када је сврха мишљења у самом мишљењу као настављању и настављању, када се сврха изводи из „још и још” мишљења и незаустављања иде се ка томе да мислилац постаје брбљивац. Он показује да мишљење не покреће оно што је разумно и да само мишљење није ствар разума.

Можемо рећи да се потреба за идеологијом и рађа из потребе за ослонцем будући је опасно и „тешко” издржати у мишљењу. То никако не значи да је она сама мање опасна од опасности издржавања у мишљењу. Будући да идеологија „зауставља” мишљење у настојању да ствари закључи и објасни, она постаје оно што почиње да га у крајњој линији укида, а не само „привремено” суспендује. То нужно доводи до све веће „фалсификације” онога што нас „погађа” јер оно тада престаје да се преузима (мишљењем) и постаје ствар „детектовања”,

оно што још не постоји (нема другог дела, све остало је произвољност и улешавање). Мислити значи стварати, нема другог стварања, али створити, то најпре значи родити 'мишљење' у мишљењу.” (Жил Делез, *Разлика и понављање*, стр. 243, 244).

¹⁷⁰ Утолико слика мишљења која се формира са изворним догађајем самосвести, а која се ослања на Делезово обарање оне која почива на *cogitu*, јесте у вези са зачињањем мишљења из погођености овим догађајем – али тако да у том *погађају* није само „ја” оно које њиме бива погођено, већ „оно” што се путем нас усудило да крене према свету из жеље за самоприказивањем која нас подстиче на самооизговарање себе свету. Сходно таквој слици мишљења оно што смо настојали да оцртамо било је у вези са „како” постајања из тог догађања (полазећи од онога какав отисак оставља у нама) – сходно ком мишљење постаје спрегнуто са актуализацијом могућег човека путем света и могућег света путем човека.

означавања непознатог познатим (да би се избегло „самоспознавање” по непознатом – будући да се већ унапред „зна”).

Ипак, подземни човек (из *Записа из подземља*) не зна „куда да иде” и онда „изазива” да би га само изазивање водило, да би по ономе раздирућем настављао да мисли – али не започиње ништа. Он, препуштајући се амбиваленцији самој, без преузимања себе као „актера”, а не само као изазивача – остаје све више и више испоручен самом колебању страстима. Он на питање „како свога настављања?” не преузима себе по својој одлуци – да би се успоставио као актер, већ иде ка даљем и даљем изазивању које га самог избезумљује. Тим путем он *посведочава оно раздируће за човека као оно „суштинско”*.

Остати сасвим без ослонаца у мишљењу једним делом води у испорученост колебању, које долази из афективног подручја нашег бића. То је најбоље препознао Ниче. Његова философија је обележена прегнућем за „превазилажење” ресантимана, који из човека „избија” када постане испоручен страстима, када остане без било ког ослонаца (и када не тражи олакшање у ухвању за већ установљени образац будући да он није меродаван за ношење са његовом ситуацијом). Ниче се утолико у обрачуну са хришћанством и модерношћу обрачунавао са својом ситуацијом – односно, са оним пред чиме се нашао, што није могло бити „захваћено” до тада важећим мерилима. Без претензије да посегне за модерном олакшицом (нпр. треба суспендовати афективно да би се мислило разумно) или да се подреди хришћанском учењу (нпр. треба потражити ослонац тако што ће се нешто окарактерисати као грех и покајати се) – он је питање испоручености таквој ситуацији заправо „проширио”, односно схватао га је крупније од питања моралности или рационалности. Оно што се показује као незахватљиво (што ми означавамо као фактичну истину) – мора се изналажењем начина захватати – а не подређивати постојећим мерилима (будући да она „маше” оно што се предаје да буде захватано и на тај начин доприносе фалсификацији).

То не би требало да значи одрећи се свог наслеђа, што би било фундаментално неразумно (чак и погубније од хватања за наслеђене ослонце), већ да је сама природа оног што се предаје таква да раздире свако већ успостављено мерило. Кјеркегор (Søren Kierkegaard) је у том случају, наспрам Ничеа који је близак „подземном човеку” Достојевског, блискији Толстојевом (Лев Николаевич

Толстой) јунаку из романа *Васкрсење* који је типичан пример кјеркегоровског, егзистенцијалистичког преласка са естетичког на етички и онда на религијски ступањ који се „осваја” путем преображаја – до кога се исто не долази полазећи од преузетих начела. Међутим, оно што јесте карактеристичније за ситуацију у којој се нашао позномодерни човек јесте блискије „подземном човеку”. Скок на религиозни ступањ (Кјеркегор, Толстој) – у модерном свету исходује као ствар „приватно-мистичне спознаје” која има капацитет да путем деловања из тога става постане „субверзивна” тек на онај начин на који заправо ре-афирмише „баук” религиозног (оно што је модерност настојала да „одстрани”) и успоставља се као противкретање у односу на њу. Насупрот томе, овај другачији вид односа (Достојевски, Ниче) блискији је *повесној ситуацији човека која нас изнова ставља пред постајање из своје ситуације тако да не може да постоји „коначни исход” постајања (односно скок на религијски ступањ).*

Стављајући такву ситуацију у контекст повесности човековог бића, (из перспективе савремености гледано) не мислимо да је она само у вези са нихилизмом (иако и то јесте) на који је указао Ниче – подразумевајући под тим „кретање западне цивилизације” проистекло из губитка смисла свега онога што је важило као носеће за њу. Оно што можемо у вези са таквом повесном ситуацијом човека, као увид да додамо, јесте – *да се показује да „искусивање фактичности света” није нешто што утиче на појединачног човека, већ се суштински „ломи преко њега”*¹⁷¹. Због тога радикална туђост и наша (изричито раскривена) самот

¹⁷¹ Ниче у *Зори* пише: „Докле год нам истине ножем не зарежу тело, ми њих, истине, потајно потцењујемо: оне нам још увек изгледају сувише налик 'крилатим сновима' као да можемо да их имамо или да их немамо – као да у њима има нечег што стоји на нашем располагању, као да се из тих наших истина можемо пробудити.” (Фридрих Ниче, *Зора, мисли о моралним предрасудама*, стр. 217). Шестов у вези са тим додаје, алудирајући на Ничеа: „Најзад, потребно је да се истине урежу у тело као ножем – ни о томе се не говори, уопште се не говори, ни у теорији сазнања, ни у логикама. У њима се процес налажења истине показује на један сасвим другачији начин; мислити у њима то значи мирно, доследно, иако и са напором покаткад, али увек безболно прелазити од једног до другог закључка, *све дотле док оно што се тражи не буде нађено* (подвукла Н.М). Код Ничеа мислити значи ломити се, мучити се, превијати се у грчевима. Код Достојевског (...) свуда код њега имамо бес, јецај, шкргут зубима. Филозоф теоретичар у свему томе види нешто непотребно, сувишно. (Лав Шестов, *Достојевски и Ниче*, стр. 209).

у свету јесте у вези са нашом суштинском увезаношћу у повесно стање света и човека у њему.

10.4. Самост и *патос* увучености својом ситуацијом у повесну ситуацију човека у свету (фактична истина и „подземни човек” у ширем смислу)

Шестов се у књизи *Достојевски и Ниче* бави управо „подземним човеком”, на којег се позива Делез, у ширем смислу те речи (не само на основу лика из *Записа из подземља*). Шестов наговештава нешто у вези са тзв. „подземном истином”:

У њиховој свести већ се појављује искра нове истине, али за сада им она не личи на истину него на неко страшило, на страшно привиђење које је дошло из неког другог, непознатог света. О тој истини још не говоре отворено, не називају је правим именом, о њој говоре алузијама, знацима, симболима...¹⁷²

Дакле Шестов указује на „искру нове истине” и разумева „подземног човека” као оног који се са њом хвата у коштац супротно дотадашњим „мерилима и путевима досезања истинитог”, будући да се она тада показују као недостатна. То нам нешто може даље рећи о везаности радикалне туђости и фактичне истине. Оно што је за та два значајно, а што се може ишчитати код Шестова, јесте у вези са самошћу и са дисконтинуитетом са дотадашњим животом, мерилима, начелима. Такво рушење основа саморазумевања нас испоручује радикалној сумњи у извесност метафизичке утехе, која се прећутно „подразумева”, док год сама наша саморазумљивост не буде „урушена”.

Шестов растумачујући положај „подземног човека” пише:

[У]место да понуди Ничеу да се мирно бави будућношћу човечанства или космоса у целини, судбина је наметнула њему, као и Достојевском, једно мало и, рекло би се, једноставно питање – питање о његовој сопственој будућности. И проницљиви филозоф, који је без страха гледао на страхоте целог света, збунио се

¹⁷² Лав Шестов, *Достојевски и Ниче*, стр. 184.

и помео као дете залутало у шуми, *пред тим проблемом за који су многи веровали да није нарочито сложен ни посебно компликован* (подвукла Н.М).¹⁷³

На другом месту Шестов пише: „[а]ли не тражи човек истину као што је сматрао Шопенхауер, него истина тражи и прогони човека.”¹⁷⁴ Сходно Делезовој логици можемо извести „тражи је управо јер га прогони” – односно, том двоструком кретању и леже њена два лица.

Шестов заобилазним путем нешто од тога и саопштава: „Можда – ко зна – можда у тој истини, тако одвратној на први поглед, има нечег лепшег од свих милина најраскошније лажи”.¹⁷⁵

Оно што је за све њих заједничко јесте „апологија” тог става будући да се не дâ „превладати” или заобићи (и једним делом Делез на том трагу гради „апологију догађаја” – али до најситније, интензитетске равни путем које одатле црпе смисао за своју рестаурације метафизике).

Онда када „разматрање будућности човечанства” постане неразвезиво од егзистенцијалне ситуације онога путем кога се то разматрање и „одвија” (не само на нивоу преиспитивања могућности сазнања већ и смисла саме наше егзистенције) – тада се тек излази на терен на ком се обистињује то да „носећи стубови света” не егзистирају мимо нашег удела у њима – не из неке метаперспективе, јер се она овде не може успоставити, већ са становишта наше ситуације. Тада би се могло рећи, да би свако њихово „подупирање” из неке „неутрализације” своје ситуације важило као одржавање привида да егзистирају независно од нас; онда када смо заправо убачени у „испалост” из њих. Испалост је та која производи стање радикалне туђости у свету и изричито раскрива самост сходно којој се показујемо као „заточеници” у фактичном свету.

Михајло Ђурић у књизи *Путеви ка Ничеу* (одељак: Додатак 1: Писма) запажа у вези са Ничеовом „космичком усамљеношћу”:

Одмах треба рећи да нема ничег приватног, најмање сентиментално-болећивог у Ничеовом доживљају усамљености.”¹⁷⁶; „Колико је Ниче био свестан тога да је усамљеност искусио на најрадикалнији могући начин, да је доживео нешто

¹⁷³ Лав Шестов, *Достојевски и Ниче*, стр. 165, 166.

¹⁷⁴ Лав Шестов, *Достојевски и Ниче*, стр. 245.

¹⁷⁵ Лав Шестов, *Достојевски и Ниче*, стр. 76.

¹⁷⁶ Михајло Ђурић, *Путеви ка Ничеу*, стр. 43.

сасвим изузетно, до тада непознато, да је запао у неко тајанствено стање неизрециве патње, из којег је тешко вратити се у нормалан живот, најбоље се види по томе што је том свом доживљају додао ознаку 'апсолутан' (...). Онај коме се све измакло у суноврат, који је и оно најближе доживео као нешто туђе, далеко, неповратно изгубљено, тај је доиста космички усамљен, одиста потпуно одвојен, отуђен од света."¹⁷⁷; „[У] једном писму сестри из 1885. године Ниче пише: 'За оно што *мене* заокупља, брине, уздиже, за то никада нисам имао повереника и пријатеља! Штета је што нема Бога, онда би то бар неко знао'.¹⁷⁸

У ономе што запажа Михајло Ђурић значајна су нам два нивоа. Први ниво је убацивање у стање „неподељивог” искуства, или ти „неизрециве патње” поводом радикалне туђости, а други ниво је суштинска потреба за сведоком своје ситуације (што предочава и сам Ниче). Искуство „неизрециве патње” није било искуство питања „има ли Бога или нема”, можемо чак рећи, иако то парадоксално звучи, да то није било нужно ни питање религиозног човека или атеисте – већ се питање јавило онда – када оно неизрециво, неподељиво и непредочиво није имало од кога другог бити посведочено. Потреба за сведоком – дубоко егзистенцијално ствара потребу за „свепозматрачем” који нашу ситуацију, ако нико други, може да види. *Искусивање тога, да гласа о сведочењу наше ситуације као да ни не нема мимо нашег удела у сведочењу (које се најпре показује као непосведочиво) била је одлика суштинске нелагоде коју искушава (позно)модерни човек. Таква ситуација обистињује то да утеха у извесност оностраног ишчезава управо онда када се за њом формира најпринуднија потреба (када она више није питање „веровања или неверовања”, када се са „нападањем” наше саморазумљивости нападне и подразумевана „извесност” у то да су држећи стубови за сам свет независни од нашег удела у њима).* У том смислу, није случајно то што је Ниче голу апстракцију прогласио декадентном онда када је увидео да је она „немоћна” пред искусивањем фактичности, да оно што нас тим путем непосредно увлачи у себе више није ствар која се може захватати на рационалним основама. Захватање не може да црпе своју снагу само из апстракције, будући да „изналажење” није само ствар преиспитивања могућности сазнавања, већ постајања из ситуације у којој смо се затекли.

¹⁷⁷ Михајло Ђурић, *Путеви ка Ничеу*, стр. 47, 48.

¹⁷⁸ Михајло Ђурић, *Путеви ка Ничеу*, стр. 47.

Када се фактичност показује као прва и последња „реч” – ми као они који по искушавању ње јесмо суштински „угрожени” њом, који немајући утеху изван ње и враћени на себе саме – постајемо принуђени на (само)сведочење по ономе што јесмо; а што сама фактичност најпре од нас „откида” гурањем нас у неизрециво које постаје и угрожавајуће за наше бивање.¹⁷⁹

Потреба за сведоком своје ситуације *јавља се онда када она постаје „непредочива” не само другима, већ непрозирљива нама самима*. Тај нам вид (позно)модерног искуства света сведочи о томе да модерност у својим основама ипак донекле саморазумљиво са собом носи један вид подразумеване извесности метафизичке утехе (унутар које човек који сумња још увек није самим собом сасвим увучен у тескобу везану за радикалност своје сумње), да се тек са искушавањем фактичности саме стварности обистињује то да је човек сасвим изручен самом себи у својој ситуацији. Извесност метафизичке утехе није ствар „одабира” начела живљења, већ произлази из саморазумљивости која није морала бити изричито предочена; која је питање угођаја света (у коме борави и савремени човек); што не значи да он за човека „делује” савршено – већ пре као такав који има своје носеће стубове и мимо његовог удела у њима.

Можемо стога да кажемо да је окретање Ничеове оштрице против хришћанства¹⁸⁰ (сходно којој је нападао и модерне основе) било у вези са

¹⁷⁹ Оно на чему често почива поступак мишљења подземног човека видљиво је из овог Ничеовог преокретања у односу на чежњу за сведоком. Он пише: „Проверени став: За оне којима је утеха потребна ништа није тако утешно као тврдња да у њиховом случају нема утехе.” (Фридрих Ниче, *Зора, мисли о моралним предрасудама*, стр. 193). Међутим, то није само ствар преокретања, већ и покушај да се разазна нешто од искушавања фактичности које постаје извориште потпуне гурнутости у своју самост. Код Силвије Плат (Sylvia Plath) постоји момент у *Уличној песми*: „Тако да можда једино ја... Једина могу да чујем; Исушујући врисак Сунца, Сваки пад и тресак; Прогутане звезде; И, глупља од сваке гуске; Непрекидно блебетање и шиштање овог напуклог света”. Силвија Плат, „Улична песма”, превод преузет са сајта: <http://www.malenovine.com/?p=2389>, 14. април, 2021. У том случају „можда једино ја” јесте у вези са „сасвим својим самим ја” увученим у оно што је „неисказиво”.

¹⁸⁰ „Подземни човек” Ничеа и Достојевског има другачију улогу у критици хришћанства. Не само да нпр. Иван Карамазов (супротно Ничеу) хришћанство напада као оно које „привилегује јакe”, већ би се могло рећи да је Ниче хришћанство „нападао” споља (што му је донекле и послужило као ослонац у мишљењу), док је Достојевски нападао „изнутра” чиме је спровео његову

проблематизовањем пасивне позиције човека (њего самог) који од Бога иште сведока своје ситуације. Он је препознао то да из те потребе да постоји сведок његове ситуације, он не добија „одговор”, будући да овде, на земљи, међу другима бива паралисан у тој „тежњи” – да у тој „чежњи” за сведоком он не добија меродаван образац ношења са својом ситуацијом. Да би сами продужетак те тежње, чекање „страшног суда” – био у вези са обитавањем на овом свету, „изузимањем” из њега и порицањем њега; да то у крајњој линији јесте одрицање „одговорности” за друге, дизање руку од света и човека. То да „хоће своју вољу у своје руке”, није ствар пуке самовоље већ је у вези са тежњом да се „превазиђе” паралишуће стање (као свој *fatum*) – телесно-душевна обамрлост која не може бити „отклоњена” чежњом за сведоком.

10.5. Подземни човек, конкретни мислилац или „изричито самосведочећи у повести”

Ко је подземни човек? Онај који о човеку говори из увучености у питање о човеку својом ситуацијом. Тај вид говора тиче се нужног указивања на неизмирљивост ситуација и начела, непристајања на начела као полазне и крајње претпоставке за „разумевање” и оправдање ситуација – за самеравање њих из тога става. То за њега никако није повод за „изговор” који треба да произлази из самих ситуација, нити је самооправдано одустајање од било које мере. Он не указује да није потребна мера, већ управо супротно, да је мера недостатна и неизмирљива са ситуацијама ако се узме као унапред гарант „добра” – да је нужно указати на

радикалнију критику (мање формално гледано, а више кроз избацивање на површину онога што је раздируће за хришћанска начела када се нападну самим ситуацијама). Утолико у суштинском смислу „мање снаге” у себи има глас о томе да је „страшни суд људска заблуда” (Ниче), колико „ја журим да своју улазницу у вечну хармонију вратим” (Достојевски). Извод у вези са тим: „Док још имам времена, журим да се оградим и зато се потпуно одричем те апсолутне хармоније. Не вреди она сузица ни оног једног намученог детета. И зато журим да своју улазницу вратим. Ако сам поштен човек, онда сам дужан да је вратим што пре. То и чиним. То не значи да ја бога не прихватам, Аљоша, ја му само са највећим поштовањем враћам улазницу.” (Ф.М. Достојевски, *Браћа Карамазови*, стр. 305, 306).

„суровост” одмеравања онда када оно подразумева налог према себи, према другима, према свету. Његова побуна лежи у непристајању да одустане од самеравања, али и у непристајању да прихвати она актуална.¹⁸¹ У том опирању садашњем, у том виду непристајања на оно актуално Делез је заправо видео суштински вид побуне која се да преокренути у „творачку” силу – отварање за преузимање долазећег из мишљења које ступа у однос са силама које проистичу из отворености ка споља.

Отуд Делезово указивање на значај „подземног човека” који је заправо претпоставка да се из своје егзистенцијалне ситуације актуална садашњост и „нападне”. Може се рећи да је Делез фигуру мишљења „подземног човека” доводио у везу са оним што је препознавао као фигуру „приватног мислиоца”, наговештавајући да тај израз није довољно добар.¹⁸² Израз „приватни мислилац” свакако није довољно добар будући да приватност наговештава то да је оно о чему се мисли у вези са неком нашом „приватношћу”, што је потпуно супротно Делезовом настојању да разгради „приватизовање”. Ако би неки израз био бољи, онда би то било у вези са постајањем „изричито самосведочењим у повести” –

¹⁸¹ Шестов у вези са тим запажа: „Ако је човеков једини циљ да оствари општу срећу на земљи, онда је све пропало и то заувек. Такав циљ није могуће остварити, јер – може ли будућа срећа искупити све оне несреће из прошлости и садашњости? Зар ће судбина Макара Дјевушкина, кога у XIX веку пљују, постати боља због тога што у XXII веку неће бити никоме дозвољено да вређа свога ближњег? Не само што неће постати боља већ, напротив, постаће гора (...) Суштина је у томе да Достојевски *не жели* општу хармонију будућности, *не жели* да та будућност оправда прошлост. Он захтева једно другачије оправдање, и пре ће настојати да до изнемоглости удара главом у зид (овде Шестов мисли на кантовски „зид” – Н.М.) него што ће се помирити и задовољити хуманистичким идеалима.” (Лав Шестов, *Достојевски и Ниче*, стр. 116).

¹⁸² Овај израз Делез заправо преузима од Лава Шестова. „Приватни мислилац” је за Делеза „Кјеркегор, Ниче, или чак Шестов” (Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Тисућу платоа*, стр. 425.). Израз „приватни мислилац” није добар из два разлога: „Приватни мислилац међутим није одговарајући израз јер наглашава унутарњост, док је посриједи мишљење из спољашњости (*pensée du dehors*). Довести мишљење у непосредан однос с вањским, са силама вањског, укратко, претворити мишљење у ратну машину...” (Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Тисућу платоа*, стр. 425). „Постоји још један разлог због којег 'приватни мислилац' није добар израз: иако је наине истина да то протумишљење свједочи о апсолутној самоћи, то је врло напучена самоћа, попут саме пустиње, самоћа која је скривеном нити повезана са будућим народом, која дозива и ишчекује тај народ, опстоји само захваљујући њему премда га још нема. (исто, стр. 425).

оним који присвајајући питање о човеку у свету из своје ситуације одговара на своје „ко сам ја сам”, тако да му „пође за руком” – да путем тог одговарања актуализује оно што му је омогућено по себи као почетку унутар саме повесности (не само постојећег стања у свету); да његово преузимање себе из ситуације човека у свету постане аутентични глас о човеку који се до тада није чуо.¹⁸³ Делез сматра да се одатле и отвара простор за обраћање онима који ће тек доћи и у том смислу пише да је то:

„[М]ишљење које се обраћа народу умјесто да себе сматра министарством.”¹⁸⁴;
„Путујући народ преносника, умјесто узорна полиса.”¹⁸⁵

¹⁸³ Оно што Делез препознаје као одлику тог мишљења извире и из Кјеркегоровог раздвајања апстрактног и конкретног мислиоца. Кјеркегор пише: „Уништити начело противречности значи у егзистенцији: бити у противречности са самим собом. Став противречности ојачава јединку у верности самој себи, тако да ће она, попут оне постојане *тројке* о којој Сократ тако лепо говори, радије све издржати него постати *четворка* или чак сасвим велики округли број: радије бити *мало* у верности себи него у *мног*ој противречности са самим собом.” (Серен Кјеркегор, *Бревијар*, стр. 50). За разлику од Кјеркегора који у највећој мери настоји да извуче смисао из те ситуације – постајањем хришћанином на аутентичним основама, подземни човек почиње да ликује над таквом ситуацијом и на себе преузима улогу „прогонитеља модерног човека”, настоји да „гура пред очи” све оно што модерни човек неће да види. Али управо у служби приморавања човека на изналажење из такве своје ситуације. То је оно што је карактеристично и за самог Артоа и уште за фигуру изгнаника из друштва ког Делез има увиду када говори о тзв. „приватном мислиоцу”. У вези са Кјеркегоровим ставом Хана Арент запажа: „[К]јеркегор полази од изгубљености индивидуе у потпуно објашњеном свету. С тим објашњеним светом појединац се налази у трајној несагласности, јер његову егзистенцију, наиме чисту фактичност његовог егзистирања у његовој читавој случајности (да ја јесам управо *ја* и нико други, и да ја управо *јесам* а не да нисам), ум нити може да предвиди нити да је разложи у нешто чисто замисливо (...) Јасно је да Кјеркегорово особено унутрашње делање, његово постајање „субјективним”, непосредно води изван философије. Он ступа у везу с философијом само утолико што се за побуну философа против философије морају наћи философски разлози.” (Хана Арент, *Шта је философија егзистенције?*, стр. 19). Може се рећи да Делез у мишљењу иде још даље од тога што запажа Хана Арент, али да иде даље – да би се философији на другачијим основама и „вратио”.

¹⁸⁴ Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Тусућу платоа*, стр. 427.

¹⁸⁵ Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Тусућу платоа*, стр. 426. Делез се на истом месту позива на Ничеово виђење: „Природа одапиње филозофа у људе као неку стријелу, она не циља, но нада се да ће се стријела негде закачити. Али притом се безброј пута вара и зловољна је. (...) Умјетник или филозоф су докази против сврховитости природе у њезиним средствима, премда пружају

Зар нису сви други који су се издигли и прекорачили постојеће стање света били они који су заправо „сведочећи у повести”? Зар нису то и учења на основу којих се и одржава релативна трајност света? Јесу. Али када та омогућеност почне да се „ломи преко појединачног човека”, тако да он суштински својом ситуацијом бива увучен у повесно питање човека у свету – када бива „избачен” на повесну „позорницу” као изричито актер из своје ситуације, онда она нужно бива обележена принудом да се буде тако да то постајање изричито (само)сведочећим у повести јесте нераздвојиво од постајања собом самим¹⁸⁶. Свако то постајање изричитим актером у повести није утемељивачко за неки радикални „почетак”, нити може бити ствар пројектоване намере, нити месијанства. Реч је о иступању на онај начин на који се заиста путем тога „гласа” изричито обелодани нешто што пресудно обележава ситуацију човека у свету, односно тим путем бива *поновљено одговарање на питање о човеку у свету* из хватања у коштац са његовом повесном ситуацијом. То се испоставља као већи замајац за самоконституцију него што је уопште дато људском уму да унапред смисли, односно домишљање одатле отвара сам људски ум даље него што је човек сам себи способан да приђе.

најсавршенији доказ за мудрост њених сврха. Они увијек погађају само малобројне, а требало би да погоде све, а и малобројни не бивају погођени оном снагом којом филозоф и умјетник упућују свој метак.” (исто, стр. 426).

¹⁸⁶ Таква позиција најблискија је ономе што запажа Шестов када има у виду Ничеа и Достојевског и реконструкцију граничности њихове ситуације из које израста егзистенцијална мисао. Он пише: „Постоји област људског духа у којој није било добровољаца: људи у њу закораче само изван своје воље.” (Лав Шестов, *Достојевски и Ниче*, стр. 38). Он пише: „Нема веће заблуде од оне која је раширена код руске публике, према којој писац постоји ради читаоца. Обрнуто је читалац постоји ради писца. Достојевски и Ниче говоре не зато да би проширили међу људима своја уверења и да би просветили своје ближње. Они сами траже светлости, они не верују себи да оно што се њима чини као светлост заправо и јесте то... Они зову читаоца себи за сведока, они очекују да од њега добију право да мисле на свој начин, да се надају – право на постојање.” (Лав Шестов, *Достојевски и Ниче*, стр. 39).

10.6. Фактичност, телесно-афективно и патња (Бејкон и Арто)

Како искуство фактичности сведочи о недостатности нашег менталног апарата, трансценденталних услова мишљења, како „напаствује” и оно до тада нерелевантно присутно, самоодсећајући угођај себе из света – ми као двоструко „онемогућени” унутар света по ономе што смо до тада били, бивамо испоручени безизлазности која нас гура у саму неизрецивост себе самих у свету. Као неизрециви унутар света, а фактични присутни ми постајемо „неделатни” унутар времена – јер као такви нити имамо непосредну делатну моћ, перспектива будућности за нас постаје затворена, а оно прошло неповратно и обесмишљено. Време јесте тек димензија која пролази „поред” нас као неделотворних унутар времена, унутар своје егзистенције и света. Тим путем постајемо изручени свету тек као пуко обитавајући у њему по свом фактичном бивању, као они поред којих ствари у свету тек пролазе а да их нити дотичу, нити подстичу.

Ситуација фактичног бивања – наше немоћи према стварима које као да пролазе „мимо” нас – јесте друго име за, као што смо у првом делу рада већ назначили – радикалну надјачаност нас правом хаоса. У том смислу право хаоса (бесмисла) постаје не само у вези са неуређеношћу, дезоријентисаношћу света, већ са одсуством наше базичне делујуће моћи унутар њега и нашом испоручености хаосу из нас самих. Фактично бивање и наша „измештеност” из времена, измештеност из могућности виђења себе сходно временским димензијама – испоставља се као наша пука телесно-афективна испорученост простору који неимпрегниран значењима, неимпрегниран самоодсећајућим угођајем себе у свету јесте оно што нас притиска као обесмишљена пука, гола и „мртва” твар која нас „рањава” својим неумитним присуством и „индиферентношћу” спрам нас.¹⁸⁷ Таква врста „рањености” голом твари по којој немамо како „упрети”

¹⁸⁷ Мишел Уелбек (Michel Houellebecq) у роману *Могућност острва* пише: „Постоји нешто исконскије од туге, јада или неког опишљивог недостатка, нешто што бисмо могли назвати чистом језом од простора. Је'л то последња фаза? (...) Простор долази, приближава ми се и хоће да ме прогута.” (Мишел Уелбек, *Могућност острва*, стр. 253). Ниче у вези са простором у *Зори* пише: „научити да се другачије осећа простор”. (Фридрих Ниче, *Зора, мисли о моралним предрасудама*, стр. 14).

прстом у оно што нас рањава – није само метафора за човеково клонуће (његова меланхолочна црта, нити сами продужени афекта жалости) – већ оно што има психо-физиолошке импликације. Чак и када се прихвати чињеница да их је могуће свести на скуп физиолошких стања – свакако се може рећи: да чак и онда када је само то случај, оно што је у таквој ситуацији „прошло” као мисао, преточило се у њу, постаје саставни део нас. На том трагу се Делез окреће Бејкону (Francis Bacon) и Артоу да би тумачењем једног момента њиховог дела указао на удвајање Еона наспрам Хроноса, тела без органа наспрам организма.¹⁸⁸

¹⁸⁸ „Чини се дакле да је Ниче полудио и умро од опће парализе, сифилистичне тјелесне мјешавине. Но развој који је тај догађај слиједио – овај пут у односу према квазиузроку који надахњује цјелокупно његово дјело и сунадахњује његов живот – нема никакве везе са опћом парализом, очним мигренама и повраћањима од којих је патио, *осим у томе што им је дао нову узрочност, вјечну истину неовисно од њиховој телесној актуализацији* (истакла Н.М.). Стил у дјелу умјесто мјешавина у телу. Не видим други начин да се постави проблем између дјела и болести осим с помоћу те двоструке узрочности.” (Gilles Deleuze, *Логика смисла*, стр. 104). Иако ово запажање код Делеза делује сасвим успутно – оно одаје клицу из ког он гради удвајања која произлазе из укрштања неорганског и органског тока: тело без органа – организам; Еон (вечно време) наспрам Хроноса (време телесних мешавина); актуализација и противактуализација догађаја; виртуалност – актуалност. Наиме тиме се имплицитно претпоставља да једним делом, на најситнијој равни, физиологија одређује стање свести – али и да стање свести одређује физиологију. Није реч о два засебна елемента – већ о омогућености двоструког кретање истог тока. На основу тога је Делез схватао неоргански ток као инхерентност самог организма – нераздвојив од њега, али на граници са њим; видео неоргански ток као предуслов „организујућег” по другачијим спојницама наспрам детерминисане организованости система органа. Тиме се показује да сама свест, баш зато што јесте *и* из самодсећања из света (по томе што смо и раз-свешћујући), јесте делујућа на ток „ре-организације”. То свакако не значи, да је се једном може „ослободити” те „организације”, нити да је то пожељно. Наиме, зашто је то значајно? Зато што то показује интелигибилизујући карактер онога чиме јесмо прожети – што не значи да оно и јесте сама интелигибилност (већ да интелигибилизујући карактер јесте својствен нама као људима). Оно што се код Достојевског појављује у вези са „падавицом” (која није само намерно и неумерено сугерисање у вези са својом болешћу) јесте у вези са предочавањем тога да је највиша светлост оно што је „заслепљујуће” за човека, што не може да „издржи” и да увек бива враћан у мрак. Дакле сваки степен веће прозирности може сходно нивоу досезања ње бити преокренут тј. враћен назад – да би се стекао увид који је може надвисити – сходно чему се може поново прозрети. За њега је распон тога увида био у вези са његовим најинтензивнијим искуством – „пре самог пада, по паду и након пада” (којем је, као што је Делез запазио у вези са Ничеовом болешћу – дао нову узрочност).

Делез у тумачењу уметничких радова Френсиса Бејкона налази повод за даљу разраду:

Јадно месо! Месо је несумњиво водећи објект Бејконовог жаљења (...) Месо није мртва плот; оно памти све патње и присваја на себе све боје живог меса. Оно манифестује грчевиту бол и рањивост, али исто и задивљујући изум, боју и акробацију. *Бејкон не говори: 'Јадна животиња', већ пре да сваки човек који пати јесте парче меса* (подвукла Н.М). Месо је заједничка зона човека и животиње, њихова зона нераздвојивости; то је 'факат', стање где се сликар поистовећује са предметом своје језе и самилости.¹⁸⁹

То да је „сваки човек који пати парче меса” – могуће је рећи онда када само месо као месо – као маса у коју се „засеца” фактичност самог света постаје синоним не за конкретизовану патњу, већ за онај вид патње који је инхерентан човеку испорученом условима света у којима се налази. Они су у вези са безименошћу, анонимношћу и „индиферентношћу” света који нас телесно-афективно неумитано „рањава”. Који, као месар месо животиње, нас „раскомадава”, „разапиње” као обезличене и подједнако неважне унутар њега.¹⁹⁰

Делез у вези са тим пише:

Морамо размотрити посебан случај у вези са криком. Зашто Бејкон мисли о крику као о једном од највиших предмета сликања? 'Насликати крик...' То уопште није ствар давања боје одређеном интензивном звуку. Музика, са своје стране, је суочена са истим задатком, који засигурно није чињење крика хармоничним, већ успостављање релација између звукова крика и сила које га одржавају. У истом маниру, сликање ће успоставити релације између ових сила и видљивости крика (уста која кричу). Али силе које производе крик, које грче тело док оно не искрсне на уста као прочишћену зону, не смеју бити помешане са видљивим спектаклом испред ког неко кричи, чак ни са перцептивним или осећајним објектом чије дејство декомпонује или рекомпонује нашу бол. Ако кричимо, то је увек кричање нас као жртава невидљивих и неосећајних сила које претумбавају сваки спектакл,

¹⁸⁹ Gilles Deleuze, *Francis Bacon: The Logic of Sensation*, стр. 23.

¹⁹⁰ Управо се алузија на месо појављује и код Силвије Плат у том контексту: „Сулудим случајем ходам нетакнута међу уобичајеном гомилом; преплављен плочник, улица; И жаморење радњи; Нико ни да трепне; да заусте; да викне да ово сирово месо; Заудара са месарке сатаре...” Силвија Плат, „Улична песма”, превод преузет са сајта: <http://www.malenovine.com/?p=2389>, 14. април, 2021.

које чак и леже иза бола и осећања. То је оно што је Бејкон мислио када је рекао да жели 'да слика крик, више него ужас'. Ако бисмо могли то изразити као дилему, то би било: или ја сликам ужас и не сликам крик, зато што ја производим фигурацију оног што је ужасно; или ако ја сликам крик, и не сликам видљиви ужас, ја ћу сликати видљиви ужас све мање и мање, како би крик хватао и разоткрио невидљиву силу.¹⁹¹

Какву улогу Делез додељује „крику“? Наиме – он хоће да каже да се тим путем, извођењем из онога што је „крик“ одвија окретање ка споља (од трпљења ка крику), што производи другачију релационалност са собом. Такав вид „релационалности“ не претпоставља ентитете као релације – већ се релације у односу на спољашњост креирају испуштањем себе из онога шта ми јесмо у њој као „рањени“ фактичношћу. Крик је крик *из* рањености фактичношћу (није *због* ње). Крик је крик онога што је живо и ништа друго сем тога у фактичном свету. Криком се из себе призива другачији вид релација из своје изложености фактичном свету. Такав вид релација јесте омогућен управо из оног што је у самој афективности постављено тако да је она прожета силама које су инхерентне њој (одакле се Делез позива на афективни атлетицизам). Тада релације нису у вези са релацијама ја-други – већ су релације као преокретање сила трпљења у силе које се окрећу ка споља и које бивају транспоноване назад из другачије успостављене

¹⁹¹ Gilles Deleuze, *Francis Bacon: The Logic of Sensation*, стр. 60. Због тога Делез доводи у везу Бејкона и Артоа и пише у вези са Бејконовом фигуром као нерепрезентацијском: „Фигура је тело без органа (...) тело без органа је месо и нерв; талас протиче кроз њега и трасира нивое на њему; осећај је произведен када талас сусреће силе делујуће на тело, један 'афективни атлетицизам' (...) Када је осећај повезан са телом на овај начин, оно престаје бити репрезентативно и постаје реално; и *суровост* ће све мање бити повезивана са репрезентовањем нечег страшног, и постаће ништа друго него деловање сила на тело, или осећаја (супротност од сензационалности). Бејкон није престајао да слика тело без органа, интензивну чињеничницу од тела. Чишћени и брушени делови платна су, код Бејкона, делови неутрализованог организма, повраћеног његовим стањима зона и степена: 'људски изглед још није нашао своје лице'...” (Gilles Deleuze, *Francis Bacon: The Logic of Sensation*, 45,46). „Преко организма, али ипак на граници живућег тела, лежи оно што је Арто открио и назвао: тело без органа... То је јако и интензивно тело. Оно је прожето таласом који трасира степене и прагове тела сагласно варијацијама његовог опсега (...) То је читав неоргански живот, пошто организам није живот, он је оно што тамничи живот. Тако тело нема органе већ прагове и степене (...) Тело је сасвим живо, али ипак неогранско.” (Gilles Deleuze, *Francis Bacon: The Logic of Sensation*, 44, 45).

релационалности унутар себе самих. У том случају то преокретање није преокретање „свог конкретног ја”, већ јесте преокретање из афективности која је везана за тело као „неко тело” (тј. за раз-теловљеност). Зашто је то Делезу важно на крупнијој равни од разматрања Бејконовог рада? *Зато што он само мишљење претпоставља као омогућено у односу на саме силе – тако да, да би се оно одвијало, подлога за то не лежи само у самом менталном апарату – већ је онај неминовни „терен” путем ког се мисао одвија увезан у силе које утиру простор за кретање од долазећег ка себи и од себи ка долазећем.*

У том смислу Делез заправо гради једно схватање патње која је даља од самог појединца као субјекта и везује је за само телесно-афективно деперсонализовано устројство путем ког је рањеност онај вид рањености својствен животињи (која унапред нема оно што човек као деперсонализован заправо и „губи” – то да може да рефлексијом од себе „одвоји” своје стање и успостави однос према њему). За Делеза то је својство самог постојања као таквог – али то својство управо сведочи о другачијем виду релационалности између постојања и самог мишљења.

У вези са Делезовим схватањем патње Антонена Артоа Лора Кал (Laura Cull) пита:

Како да помиримо ту оправданост патње са Делезовом расправом у књизи *Спиноза: Практичка философија* 'само је радост вредна пажње...страсти жалости су увек у вези са немоћи'. (Делез 1988: 28)? То је комплексно питање, не само зато што можемо сугерисати да није сама патња по себи та која важи као страст жалости, већ само одређени склоп одговарања на патњу, који укључује 'ожалостљивост саму... страх, очајање... љутњу, освету' (Делез 1988:26).¹⁹²

Заиста би се могло рећи да је Делезово схватање патње сасвим у супротности са његовим спинозизмом. У књизи *Спиноза и проблем израза* Делез темељно разматра однос између наших моћи да трпимо и деламо. У вези са трпљењем пише:

Трпимо од неке спољашње силе која се разликује од нас; према томе ми сами имамо снагу да трпимо и снагу да деламо, а оне се разликују. Али наша снага трпљења је пуко несавршенство, коначност или унутрашње ограничење наше

¹⁹² Laura Cull, „While Remaining on the Shore: Ethic's in Deleuze's Encounter with Antonin Artaud”, стр. 54.

снаге делања. Наша снага трпљења ништа не потврђује, јер ништа не изражава: она само обавија нашу немоћ, то јест наше ограничење моћи делања. У ствари, наша моћ трпљења јесте наша немоћ, наше ропство, то јест, најнижи степен наше моћи делања...¹⁹³

У истој књизи Делез афекте радости означава као оне који увећавају нашу делатну моћ, док је афекти жалости умањују¹⁹⁴. У вези са тим додаје: „Пасивна стања која доживљавамо, заиста, остварају нашу способност за афицираност, али тако што је претходно своде на минимум.”¹⁹⁵

Лора Кал запажа:

[О]ткриће које Делез (повремено) наговештава није само цена патње Артоовог захтевног експеримента, већ да је оно и *могло само* бити откривено кроз ту патњу – *призивањем детерминишућих релација између нашег мишљења и начина нашег постојања* (истакла Н.М)...¹⁹⁶

У том случају телесно-афективни режим није наш посед, већ смо ми ти који унутар њега искусујемо постојање. Искусивање постојања као таквог није у вези са нашим конкретизованим телом, већ са телом као „неким телом”. Тело као „неко тело” није наше, иако јесте оно путем чега искусујемо постојање. Искусивање постојања као таквог јесте на делу јер јесмо раз-теловљеност. *Као конкретизована телесност, са својим искуством постојања, које се „уписује” и у тело – ми се увек ментално „сужавамо” спрам искуства постојања као таквог, западањем све више у домен свога тела.* Степен раз-теловљености нас приближава искуству постојања као таквог – путем *нашег* искузивања *нашом* телесношћу. Одатле њена суштина јесте у ширењу опсега искуства постојања које се путем патње утискује у нас. Искусивање патње као такве нема своју сврху изван себе саме већ путем ње јесмо – као „крик” из фактичности.

Како за оног који пати – патња нема смисао, односно јесте патња због бесмисла, *искусивање бесмислености патње* – нема начина да се патња узме као унапред сврсисходна, као она која „поправља” човека, која има „спољашни

¹⁹³ Жил Делез, *Спиноза и проблем израза*, стр. 256.

¹⁹⁴ Жил Делез, *Спиноза и проблем израза*, стр. 303.

¹⁹⁵ Жил Делез, *Спиноза и проблем израза*, стр. 258.

¹⁹⁶ Laura Cull, „While Remaining on the Shore: Ethic's in Deleuze's Encounter with Antonin Artaud”, стр. 54.

смисао” у односу на Бога – богове. *Зато што у односу на патњу нема неког спољњег смисла – тек се по нашем рекомпоновању из проширења искуства постојања које она производи може назрети, не неки смисао саме патње, већ оно по чему се можемо раз-свешћивати као они који су позвани на самопрозирање (по искушавању постојања)*¹⁹⁷. Зато, можемо рећи да смо без те генеративне димензије нас самих (за коју се заправо „хвата” Делез онда када се позива на Артоа), која се актуализује по ономе што патња *само може зачети* проширењем искуства постојања (али не и актуализовати), осуђени на обесмишљеност и патњу која нас обесмишљава.

Делез запажа да је Арто био тај који је најизричитије указао на ону могућност језика путем које се из њега и кроз њега провлачи оно што је у релацији са „афективно-перцептивном” равни а не са самим исказима – да искази сведоче у прилог ових првих, пре него што искази алудирају на нешто што су „осећања или опажања” неког субјекта. Шта је оно што се као важно може извући у вези са Делезовим тумачењем Артоа и Бејкона, а што је за нас релевантно? То када Бејкон не настоји да приказује оно видљиво, и када Арто не настоји да говори оно означиво. Делез одатле ствари преобрће – оно што треба да буде виђено је видљиво тек када се ухвати из онога што није видљиво; или оно што треба да буде означено је означиво тек када се говори из оног што није означиво. А оно невидљиво или оно неозначиво је у спреси са силама које га покрећу – које извиру из самог постојања – из ког мишљење ступа у релације са оним што из самог постојања за мишљење постаје детерминишуће. Немоћ мишљења није тамо

¹⁹⁷ Шестов ће, имајући у виду Достојевског, запазити: „нешто се 'откупљује' патњом, нешто што за све, за 'свимство', има вредност: патњом се откупљује 'право на суђење' (...) И коме само Достојевски није судио!? (...) Међутим, на чудноват начин, уколико је више судио и уколико се више уверавао да се људи боје његовог суда и верују у његово право да суди, утолико је по свој прилици, снажније у дубини његове душе расла стара сумња у човеково право да суди. Штавише, то 'врховно', 'суверено' право он све јасније и одређеније почиње да доживљава не као право, већ као *privilegium odiosum* (омражену привилегију), као нечасно, тегобно и неподношљиво бреме. (Лав Шестов, *На терезијама Јова*, стр. 70).

где оно треба да престане, већ где тек треба да започиње да мисли „нешто” што није сама предметност.¹⁹⁸

Јулија Кристева (Юлия Крџтева) у *Црном сунцу*, проблематизујући однос језика и афекта, пише:

Тада, превођење – које је судбина нас као бића која говоре – зауставља свој обрћући ток према метајезицима или страним језицима, који су исто толико системи знакова колико су удаљени од места боли. Оно тражи да буде страно само себи како би се у матерњем језику открила једна „*потпуна, нова, страна реч у језику*” (Маларме, /Mallarmé/), како би се ухватило неимениво. Дакле, афективни вишак нема другог начина свог очитовања осим да произведе нове језике – необична повезивања, идиолекте, поетике.¹⁹⁹

Онда када Јулија Кристева указује на Малармеово запажање у вези са откривањем „нове, стране речи” у матерњем језику, није реч о дословној речи – већ о допуштању да путем другачијих (афективно-перцептивних) спојница унутар језика и кроз њега постане захваћено оно што пре тога не би било имениво. Језик је сам у том случају најпре препрека „именовању” неименивог, оном за шта „вапимо” да буде именовано – али и једино кроз шта оно што „вапи да буде именовано” тек и може бити раскривено, препознато и „озваничено” као делујуће. У том смислу Делез пише:

„Једини начин да се језик брани јесте да се он нападне... Сваки писац је приморан да себи створи језик”²⁰⁰;

„Синтакса је скуп нужних заобилазака сваки пут створених да би се у стварима открио живот.”²⁰¹

¹⁹⁸ Берђајев прави разлику између *писања нечега* (непосредног откривања живота), што је карактеристика не-модерног човека, и *писања о нечему*, што постаје карактеристика модерног човека (писања о онима који су имали смелости да мисле „нешто”, а не „о нечему”). (Николај Берђајев, *Философија слободе*, стр. 7). Он пише: „Сада пишу истраживања о мистичима прошлости, о метафизикама прошлости... Више се не усуђују. Достојно поштовања је писати о Екхарту, о Бемеу, али је неприлично писати о ономе о чему су писали Екхарт или Беме, *онако како* су Екхарт или Беме писали.” (исто, стр. 7).

¹⁹⁹ Јулија Кристева, *Црно сунце*, стр. 58.

²⁰⁰ Жил Делез, „Књижевност и живот”, стр. 221, 222.

²⁰¹ Жил Делез, „Књижевност и живот”, стр. 220.

Потреба за ре-интеграцијом, по оном изнедреном кроз језик, унутар њега, јесте у вези са постајућом природом човека, обнављајућом моћи језика али и ширењем поимања искуства постојања кроз језик (са укључивањем у језик проживљеног). Тим путем се заправо ревитализује спона између живог искуства света и језика, спона између „мишљења и постојања”, спона између наше усидрености у природу и у међуљудски свет.

10.7. Фактичности између едипализације и схизоидизације – артоовска фигура и увиди о „апсолутној побуни и апсолутној слободи”

Делез своју слику о „схизофренији као пробоју, а не као слому” суштински и извлачи на основу самог Артоа. Он тиме оно што присиљава да се мисли доводи у везу са оним што раздире „субјект који мисли” – односно његово постојање не везује за његов субјективитет као довољну претпоставку мишљења, већ за онај вид релационалности који је инхерентан његовом постојању. Указује да је увученост у постојање оно што човеку увек задаје оно немишљено као најпре немисливо.²⁰² Оно „раздируће” код Делеза јесте оно што путем чистог времена (из

²⁰² У *Анти-Едипу* Делез (са Гатаријем) пише: „Ономе ко упита верујете ли у Бога? морамо да одговоримо строго кантовски или шреберовски: наравно, али само као у господара раставног силогизма (Бог дефинисан као *Omnitudo realitatis*, одакле све изведене стварности произлазе на основу дељења).” (Жил Делез и Феликс Гатари, *Анти-Едип*, стр. 13). У том контексту се разлика код Делеза не може мислити одвојиво од понављања – будући да је тек понављање оно путем кога се и постаје (успоставља сагласје путем хватања разликујућег бића које себе управо путем тог што разликује држи себе закључено). Утолико се сам идентитет не изводи из подразумеване индентичности већ из постајања – под чиме се претпоставља то да је „идентичност” формална одлика која је „празна” док год не буде „испуњавана” оним што је и конституише тако да је „поклапање” актуализује тек као сагласје, али не и већ актуализовано као такво. На тој линији Делез заправо, може се рећи, конституише „идеју о Богу” у философске сврхе, као регулативну идеју полазећи од повесно-философских захтева. Наиме, тиме он настоји да предупреди извесну тенденцију западања у поконачење схватања која су својствена људском уму. Он пише: „ми смо еквивокни у Бићу које је унивокно”. Такав вид идеје је контра оном схватању путем ког се „скоком у веру” сумња и превазилази. Напротив, сама сумња треба да се окреће и против себе саме – да ствари не би могле бити засноване као „доктрина сумње” или „доктрина вере”.

долазећег ка прошлом и из прошлог ка долазећем) омогућује постајање – које је и могуће из извођења из тог времена. Као омогућеност постајања из противкретања. Међутим, она није само питање сила него и самосвести. Али важно нам је да, полазећи од слике мишљења коју постулирамо са изворним догађајем самосвести, разлучимо до које мере оно јесте релеватно, а када постаје „ћорсокак”. Делез иде даље од критике модерности Хане Арент и настоји да уздрма „модерне територијалности”. Међутим, Делез није био несвестан опасности „схизоанализе” и концепта „тела без органа” – односно, они су били у вези са оцртавањем равни са којих он актуелну садашњост и напада, не да би потврдио саму постављену раван за „напад” као сврху, већ да би отворио пут ка томе да другачије приђе стварима које доводи у питање.

Делез (са Гатаријем) пише:

Данас се неуротичне, перверзне, психотичне особе зацело не могу задовољавајуће дефинисати у односу на нагоне; јер нагони су једино желеће машине као такве. То се може учинити тек у односу на модерне територијалности. Неуротичар остаје смештен у резидуалним или вештачки територијалностима нашег друштва и све их своди на Едипа као на последњу територијалност која се васпоставља у ординацији аналитичара, на комплексном телу психоаналитичара (да, власник фабрике, да отац, и шеф државе такође, и ви такође докторе...). *Перверзна особа је особа која вештачку творевину схвата дословно* (подвукла Н.М.): хоћете ли их, имаћете их, те територијалности бескрајно вештачкије од оних које нам друштво предлаже, нове бескрајно вештачке породице, тајна и лунарна друштва.²⁰³

Како Делез напада те „модерне територијалности”? По моделу „схизофреника” који није „циљ” и сврха тога напада него служи да се размотри крајња омогућеност детериторијализације. Он је, може се рећи, претпоставка која лежи испод „ратне машине” подземног човека (који је прототип детериторијализације и ретериторијализације).²⁰⁴ Какве везе то уопште везе има

²⁰³ Жил Делез и Феликс Гатари, *Анти-Едип*, стр. 29.

²⁰⁴ Готово да Делез (са Гатаријем) узима самог Артоа као повод за писање *Анти-Едипа* и *Хиљаду Платоа* и не само то, оне чак и стилски и по ритмичности имају у себи нешто артоовско. То је видљиво на првим страницама *Анти-Едипа*, на којима се преформулисано износе Артоове осуде: „Човек овог света смртно се досађује и то тако дубоко да он данас тога више није ни свестан. Леже, спава, устаје, шета се, једе, пије, дише... као човек потпуно помирен са стањем ствари, укопан међу земне пределе, предео га је потчио себи попут роба везаног за пањ једног лошег тела;

са „едиповском матрицом”? Нашим језиком – она „цементира” фактичност света као нешто подразумевајуће.

Делез (са Гатаријем) пише:

Отац, мајка и властито ја су и у борби и у директној вези с елементима историјске и политичке ситуације, војником, пајканом, окупатором, колаборационистом, побуњеником, или чланом покрета отпора, газдом (власником предузећа), газдином женом, који у сваком тренутку разбијају властито утроугљавање и спречавају ситуацију да се сведе на породични комплекс и да се интериоризује у њему...²⁰⁵

На том нивоу јесте видљиво оно што је Делезова (и Гатаријева) намера. То да се они заправо не баве „психолошким” апсектом већ оним што се унутар њега подводи тако да „легитимише све друго”. Прихватање „кривице” везане за едиповску матрицу подупире постојећу констелацију односа која је „вештачка” творевина, а „поунутрење” ње као „природне” спречава да се констелација односа сагледа – као скуп околности који чине један ниво наше егзистенцијалне ситуације (то није био изричито њихов став, већ то постављамо као такво); спречава да се конституишемо као актер из преузимања околности. То доприноси свођењу човека на „огледало” својих околности, на пуко поприште струјања и утицаја који се путем њега преламају – а које, уз све то, треба да буду прихваћене са становишта кривице. То јест – кривица везана за едиповску матрицу имплицитно почиње да служи томе да се окривимо и наспрам самог „окупатора” (или, у савременом свету – да се окривимо јер нисмо довољно радили на томе да постанемо високостилизовани корисник света). Без успостављана односа према оном што се „интериоризује” – нужно долази до „натурализације” себе унутар својих околности, односно подупирања њих.

Утолико Делез (са Гатаријем) додаје:

Породица је по природи ексцентрирана, децентрирана... Увек постоји неки ујак из Америке, брат који је кренуо лошим путем, тетка која је отишла са војним лицем,

подвргнут је лектирама, добар дан, добро вече, како сте, време је лепо, киша је благодет за земљу, шта има на вестима, свратите код мене на чај, на партију трика, карата, кугли, на мицу, на партију шаха...” (*Градац*, Часопис за књижевност, уметност и културу, Антонен Арто, стр. 80).

²⁰⁵ Жил Делез и Феликс Гатари, *Анти-Едип*, стр. 79.

незапослени рођак, рођак који је банкротирао или доживео крах на берзи, деда-анархиста, бака у болници, луда или подетињила.²⁰⁶

Силе које су децентрирајуће увек долазе „бочно”, не „одозго” или „одоздо”. Тај вид децентрирања јесте оно што попречно увек разгрће оно друштвено хијерархизовано што се рефлектује кроз „породицу”; отвара уплив ка оном изван – које изнова „отвара” кругове, илити *држи да и сама породичност има своју унутарсветску функцију са становишта мреже односа које је изнова окрећу ка „споља”*, тако да сама спољашњост није затворена, већ јесте таква да из ње надире оно долазеће које је даље од саме спољашњости, неко споља.²⁰⁷

У том се контексту да и читати Делезов однос према Бергсону који је на апстрактнијој равни:

²⁰⁶ Жил Делез и Феликс Гатари, *Анти-Едип*, стр. 79. Исто тако, Делез запажа: „[у] психоанализи се ипак много тога променило. Или се, пак, она утопила, раширила по свим врстама терапијских, адаптационих, па чак и маркетиншких техника (...) регрутовање (за анализу Н.М.) се све мање одвија у складу са породичним стаблом, а све више у складу са мрежом пријатеља ('требало би и ти да кренеш на анализу...'). Као што каже Серж Леклер, можда и са дозом хумора, 'сада постоје анализе у којима су мреже верности каучевима што их посећују пријатељи и љубавници замениле сродничке везе'.” (Жил Делез, Клер Парне, *Дијалози*, стр. 105).

²⁰⁷ Ти бочни упади су оно што је обележило важан ниво Делезовог приступа књижевности и филму. У стварности они немају само неку „апстрактну” димензију времена, већ дословно и уплива – тим путем они свет држе у својој не још актуалној димензији, оној која „отвара” сваку структуру да би се актуализовало оно што то тек треба да постане. У књизи *Шта је филозофија?* Делез (са Гатаријем) пише: „Није важно да мњења ликова одговарају њиховим социјалним типовима и карактерима, као у рђавим романима; битни су контрапунктски односи у које ликови ступају и склопови чулних утисака које они сами доживљавају или оживљавају у другима захваљујући својим постајањима или визијама (...) А то подразумева огроман план композиције, који није унапред апстрактно замишљен већ се гради постепено, како дело напредује, и који отвара, ровари, разграђује и изнова гради безграничне склопове у зависности од продирања космичких сила. Бахтинова теорија романа иде у том смеру и показује да, од Раблеа до Достојевског, контрапунктски, многозвучни и вишегласни склопови постоје истовремено с архитектонским или симфонијским планом композиције”. (Жил Делез и Феликс Гатари, *Шта је филозофија?*, стр. 240). Структура без таквих „склопова” који је заправо и држе бива прозирна и утолико, остајући без релација мишљења и постојања, празна конструкција. Делез изнова настоји да покаже да је заправо тај „вишак” (који се не да унапред предвидети већ произлази из самозахватања из хватања) јесте оно што „заплускује” из сваке структуре тако да она тек из тога црпе своју виталност – илити, оно непропадајуће.

У оквиру опште концепције односа микрокозам-макрокозам, Бергсон је извео дискретну револуцију на коју се треба вратити. Поистовећивање живог створа са микрокосмосом прастаро је опште место. Али ако је живи створ био сличан свету, било је стога што, како се говорило он јесте или тежи да буде један изолован, природно затворен систем: поређење микрокозма и макрокозма било је, дакле, поређење двеју затворених фигура, од којих је једна изражавала другу и уписивала се у њу. На почетку *Стваралачке еволуције*, Бергсон у потпуности мења значај поређења отварајући обе целине. Ако живи створ личи на свет, то је напротив, истина у оној мери у којој се целина, целина света као и целина живог створа, увек баш ствара, настаје или напредује, у оној мери у којој се уписује у једну несводљиву и незатворену временску димензију. Ми верујемо да је исти случај са односом породица-друштво.²⁰⁸

И ту се долази до једног становишта које се да препознати код Хане Арент и Делеза, с тим што се сходно Хани Арент да увести још један продуктивни аспект (онај без ког се Делезово истраживање фундаменталнополитичних струјања може лако свести на чисту метафизику и утолико релативизовати оно што је одатле политично). Наиме – Делез са таквим видом држања „отворености” према свету као према оном надирућем прави претпоставку за „извлачење” *homo politikusa* испод *homo economicusa*. Како? Далеко од тога да је сама слика „схизофреника” *homo politicus* – већ је он пре „хомо-хаосмотичан” и то на онај начин на који је уједно најиманентији, најбезазленији и најопаснији. Та „хомо-хаосмотичност” није циљ, нити сврха – већ пре, струјање у ком лежи пуна реалност у оном смислу у коме су човек и природа и свет једно (али у корист самих сила увлачења у природу, која није поприште нагонског већ најинтензивније перцептивности), која никада не може бити до краја актуализована већ се из перцептивности и актуализије.

На почетку *Анти-Едина* Делез са Гатаријем пише:

Нешто се производи: то су учинци машине, а не учинци метафора. Схизофреничарева шетња, то је бољи модел од неуротичара који лежи на каучу. Мало отвореног простора, неки однос са оним споља. На пример Ленцова шетња, како ју је приказао Бихнер. Она се разликује од оних тренутака у којима се Ленц налази код свог доброг пастора, који га присиљава да се самоодређује у

²⁰⁸ Жил Делез и Феликс Гатари, *Анти-Един*, стр. 78.

друштвеном смислу, у односу на Бога религије, у односу на оца, мајку. Ту је, напротив, у планинама, под снегом, с другим боговима или без икаквог бога, без породице, без оца и мајке, с природом (...) Све твори машину. Небеске машине, звезде или дуга, алпске машине, које се спајају с машинама његовог тела. 'Верује да бити додирнут особеним животом сваког облика мора пружити бесконачну милину; имати душу за камење, метале воде и биљке; примити у себе, као у сну, свако биће из природе, онако као што светови с месечевим менама примају ваздух.' (...) Ленц се налази негде пре прављења дистинкције природа-човек, пре свих реперирања која тавко разликовање условљава. (...) Више не постоји ни човек ни природа, већ искључиво процес који производи једно у другом.²⁰⁹

Када би човек себе до краја извукао из тога ступња, врло је вероватно да би успоставио (из перспективе друштвеног) „полуђивање” – будући да би увлачио све што је до тада човек створио у микроперцептивну раван, која би детерминисала динамику језика и свела га на пуку перцептивност, односно праинтензивност која би допринела томе да нпр. море-голуб-човек имају исти статус са становишта интензитета које га захватају. Тада у темељу није онај темељ који човек афирмише по принципима ума – већ је ум до те мере увучен у „пра-живо” саме интензивне перцепције да губи своје когнитивну димензију, у интензивност увлачи сву когницију и изврћући је одатле „преокреће”. У том смислу Делез примећује:

Не постоји неко ја-Ниче, професор филологије, који напрасно губи разум и који поистовећује имена из историје с тим стањима – сва имена из историје, то сам ја. Субјект се шири по периферији круга чије је средиште властито ја напустило. У средишту се налази машина жеље, безбрачна машина вечног враћања (...) 'Ниче верује да се од тада бави, не остварењем једног система, већ применом једног програма...!' Не поистоветити себе с неким личностима из историје, већ имена из историје поистоветити са зонама интензитета на телу без органа; а субјект сваки пут узвикне: 'То сам ја, то сам, дакле ја!'. Нико се никад није толико бавио историјом као схизофреничар, ни на начин на који се он њом бави. Он у једном потезу троши свеопшту историју. На почетку смо га дефинисали као *Homo natura*, а ево га сад на крају као *Homo historia*.²¹⁰

²⁰⁹ Жил Делез и Феликс Гатари, *Анти-Един*, стр. 5.

²¹⁰ Жил Делез и Феликс Гатари, *Анти-Един*, стр. 19.

Дакле, када би се све људско извукло из принципа у ком „дух дотиче материју” оно би било препуштено деловању интензивних сила перцепције које укидају разум и сваку когницију увлачећи је себе. Читава историја упада у микрораван природа-свет где је све нагонско разложено у корист интензивне перцептивности, тако да и све нагонско излази из принципа „напетост-разрешење” и бива увучено у један дубљи и неизмерно интензивнији вртлог унутар ког по „укидању” ентитета долази до неког вида „апсолутног” разтеловљења у природу и свет.²¹¹ То је на суштинском нивоу једна „апсолутна слобода” која би у некој мери укинула човека по својој слободи – односно као аутономно биствујуће. Када би сам ум постао само попрште интензивне перцепције он би заправо и ишчезао као наша интегративна окосница. Та „апсолутна слобода” би до неке мере укинула све до сада створено и свела га на ниво самодесећања света из наше укотвљености у природу. Тада би свако људско дело, нпр. скулптура била увучена у оно самодесећање себе и света које није ништа другачије од нпр. самодесећања себе и света при заласку сунца. Што би неминовно довело до укидања свега што је до сада створено. То никако није била Делезова

²¹¹ Brent Adkins [Brent Adkins] у књизи *Deleuze and Guattari's A Thousand Plateaus* (у делу у вези са телом без органа, стр. 96-107) пише: „[о]пасност у вези са молекуларном равни. Колико је то опасно? Зар није то оно што су Делез и Гатари хтели да увидимо све време? Да и не. Они су свакако образложили мисаону историјску превласт моларног над молекуларним, али нису заговарали да је моларно илузорно. Нити да моларно или молекуларно треба бити елиминисано. Оба су неопходна за објашњење склоности „склапања” ка статичности или промени.” (Brent Adkins, *Deleuze and Guattari's A Thousand Plateaus*, стр. 137). „Делез и Гатари су стално истицали, постоји баш исто толико опасности у тенденцијама ка мењању као и у тенденцијама ка статичности. Оне су другачије врсте, свакако, али ипак опасности. Оно што они предлажу, узимајући у обзир ове опасности, јесте пажљиво темељно експериментисање. Не заговарају непосредну деструкцију свих стабилних структура. Највероватнији исход такве детериторијализације био би наметање још рестриктивнијих стратума, чак горих, радикалних територијализација које могу постати суицидне, што показује пример Клајста. Експериментисање, али опрезно експериментисање.” (Brent Adkins, *Deleuze and Guattari's A Thousand Plateaus*, стр. 247.) У том контексту смо оцртавали толико момената од интензитетског као ентитетском и ентитетског ка интензитетском.

„утопија”. Али јесте служило као повод откључавања „блокова детињства” света из којих људски ум јесте ревитализујући.²¹²

Наиме, Делез (са Гатаријем) пише: „Једино постоје жеља и оно друштвено и ништа друго.”²¹³

Тај се исказ мора поставити пре пре као „проблем” него као коначан суд. Или рећи – фактични свет нас испоручује „октроисаном” друштвеном тако да мимо тога остаје оно што „бежи” и рачва се само бочно – жеља.

Одакле долази тај њихов „суд”? Делез (са Гатаријем) је фигуру „схизофреника” везивао за извлачење света из тог принципа, из најинтензивније тачке у којој дух дотиче материју (илити, „ту ништа нема природу представе све је живот и доживљено”²¹⁴). Позивајући се на Артоа писао је (са Гатаријем): „та емоција која пружа духу узбудљив звук материје, читава душа се у њу излива и прелази у њену жарку тачку”²¹⁵. Када фигура схизофреника (оно што Делез види као одлику сваког лудила) заврши у лудници – он је претворен у „аутистичну крпу одсечену од стварности и одсечену од живота...”²¹⁶ Одатле би се могао извући закључак – људски свет не почива ни на чему другом него на конвенцији, односно репресији институције. Међутим, код Делеза није реч о томе да он гледа на „лудило” као на друштвени изум – он доводи у питање то које се карактеристике болеснику у том конкретном случају „приписују” када се вештачка творевина (у виду друштва) схвати дословно. Оно што се кроз ту визуру (која пренебрегава нашу онтолошку стављеност у свет и природу) приписује – заправо доприноси фалсификовању такве ситуације. И ту постоји више нивоа –

²¹² Делез сам је правио претпоставке за слику мишљења која не би почивала на *cogitu*, али није заговарао некакву слику мишљења на основу схизоанализе. Утолико нам је значајно то разлучивање када томе приђемо полазећи од слике мишљења која се прави са изворним догађајем самосвести – а која се на њега и ослања утолико што оно „живо” живота, које Делез настоји да узме од те интензивне перцепције, већ унапред јесмо укључили у оно пре погађања догађајем самосвести – да би се одатле говорило о мишљењу на основу раз-теловљености (а не последично) на основу онога што друштвено истискује (што Делез назива последњим остатком детериторијализованог социјуса).

²¹³ Жил Делез и Феликс Гатари, *Анти-Едип*, стр. 25.

²¹⁴ Жил Делез и Феликс Гатари, *Анти-Едип*, стр. 18.

²¹⁵ Жил Делез и Феликс Гатари, *Анти-Едип*, стр. 18.

²¹⁶ Жил Делез и Феликс Гатари, *Анти-Едип*, стр. 18.

који ћемо посматрати одвојено од тумачења Артоовог дела и његовог случаја, и фокусирати се на пар његових коментара да бисмо разрадили због чега је то значајно.

Први ниво је онај на ком Арто изјављује: „Нека ми се опрости моја апсолутна слобода.”²¹⁷

Дакле – када се она „изгура до краја” – нужно се залази на онај ступањ који је заправо, у овом случају, па и у Ничеовом „квазирелигијски” (о чему једним делом говори Кјеркегор – који постајањем хришћанином на аутентичним основама то западање предупредује). Арто у својим *Писмима из луднице* „меша” читаву историју – Арто је час Христ – разапет, час су лекари изасланици секти и магија²¹⁸, час носи штап светог Патрика као знамење песничке моћи²¹⁹, час је избацио Бога и Христа кроз прозор и одлучио да постане своје ја²²⁰. Он тако у недоглед упија сво знање наслеђа из себе који је у центру „ужасне битке у којој небо и пакао ни једног часа не престају да се суочавају...”²²¹

Свакако је да човеку то није непосредно доступан простор. Одакле он долази код Артоа? Он пише: „[j]а не представљам мисао свих људи, него своју личну мисао... У моме случају то је апсолутно или ништа. Јер моја ужасна судбина ме је одавно ставила изван људских оквира”.²²² Тиме се испоставља да се

²¹⁷ *Градац*, Часопис за књижевност, уметност и културу, Антонен Арто, стр. 5.

²¹⁸ Антонен Арто, *Писма из луднице*, стр. 12.

²¹⁹ Антонен Арто, *Писма из луднице*, стр. 10.

²²⁰ Антонен Арто, *Писма из луднице*, стр. 41.

²²¹ Антонен Арто, *Писма из луднице*, стр. 12. (navođenje)

²²² *Градац*, Антонен Арто, „Писма из Родеза (фрагменти)”, стр. 80. Наиме, Делезов „приватни мислилац” у том случају није неко ко себе самог ставља наспрам друштва, већ на неки начин већ бива „стављен”, тако да онда када „одатле” и говори он постаје онај који обелодањује оно што је из њега истиснуто, а што је веће него што је он сам. Често се одаје утисак да је Артоов стил израћао из његове позиције, у пренесеном смислу, позиције „дављеног, коме, као да се непрестано ставља рука на уста, а он користи сваку прилику да ухвати ваздух да би рекао оно што има, због чега и после препознаје да је дављен”. Она се креће између очајања и тријумфа. На основу тога Арто у књизи о Ван Гогу пише шта је „аутентични умоболник”: „то је човек који је више волео да постане луд, као што се то подразумева у друштвеном смислу, него да окаља одређену вишу идеју људске части.” (Антонен Арто, *Ван Гог*, стр. 9). Наиме, та идеја да је „дављен” управо због оног што говори (а што постаје параноидно обележје самог Артоа) стара је колико и идеја о Платоновој

претензија на апослутну слободу – која је *посве другачија ствар* од „немања ограничења ни у чему” – одвија онда када се нема шта изгубити, односно, када се путем побуне можда и може нешто добити, будући да је оно што се има и што се јесте за њега „несносно”. Тада му се испоставља као једини излаз „самог себе као улог” ставити²²³. Међутим, оно што је занимљиво и што запажа сам Арто у вези са својом болешћу у тексту о Ван Гогу јесте увек сведочанство његове самосвести упркос његовом „сламању”:

И тако, ма како сулудо изгледала ова тврдња, садашњи живот тавори у старој атмосфери бешчашћа, анархије, нереди, помаме, разуларености, хроничног лудила, грађанске учмалости, психичке поремећености (јер није човек постао ненормалан, него свет), хотимичног непоштења и страшног лицемерја, огавног презира према свему што показује племенитост, захтева за једним поретком који је у целини заснован на извршењу исконске неправде, и најзад организованог злочина.

Ствари иду лоше, јер у овом часу болесној свести је прворазредни интерес да не изађе из своје болести.²²⁴

На другом месту пише у своју одбрану: „И не дозвољавам да песник као ја може да буде затворен у лудницу само зато што је хтео да у животу оствари своју поезију”.²²⁵

пећини – тј. о оном ко би „био убијен” када би онима у њој рекао оно што је видео изван ње. На другој страни – ту се, како Делез запажа у вези са новим видом „идота” – понавља глас Јова – у виду једног „брат постах змајевима и друг совама”. Арто пише у одбрану Ван Гога оно што ће Делез са Гатаријем узети за мотив напада на психоанализу. Арто пише: „Ви проглашавате лудом свест која дела, док је, с друге стране, гушите својом одвратном сексуалношћу”. (Антонен Арто, *Ван Гог*, стр. 8). До које мере је Делез сматрао значајним артоовка открића „инфра-смисла” језика, јасно је на основу изјаве: „Не бисмо дали нити једну Артоову страницу за читавог Керола.” (Gilles Deleuze, *Logika smisla*, стр. 90).

²²³ Наиме, као што Хајдегер узима Ничеа за предмет мишљења, тако и Делез једним током своје мисли узима Артоа (развијајући из појединих његових увида философски смисао). Ниче је писао да сам „живот може бити експеримент мислиоца” (почетак првог тома Хајдегерове књиге о Ничеу). Хајдегер зато то наводи на почетку своје књиге о Ничеу – и узима Ничеа за предмет мисли, а не само саму његову мисао.

²²⁴ Антонен Арто, *Ван Гог*, стр. 5.

²²⁵ *Градац*, Антонен Арто, „Писма из Родеза (фрагменти)”, стр. 77.

Ако се вратимо на наше тумачење изворног догађаја самосвести – онда нам то даје могућност да посматрамо тај проблем са другачијих основа. Не као што је Делез чинио – схизоанализа наспрам психоанализе, али у релацији са тим. Артоовска психоза или Делезово разматрање „фигуре схизофреника” била би у вези са бегом уназад у неко „мене” као „квазисуштину” – која потврђује себе као целовитог док год истрајава у „тоталној побуни” и на тај начин се „чува” од ништавости унутар себе самог. Ништавост нужно креира раван егзистенција – идентитет – „квазисуштина”; односно, она отвара ону раван из које се „сећање из долазећег” изводи из упућености на друге тако да оно бива принуђено на разотуђење себе из света *и света међу другима*. Наиме, када се она редукује на тотално разотуђење себе – упада се у апсолутну туђост спрам света међу људима. Тада се зарад „очувања своје целовитости” постаје „ратна машина” – која испаљује непрестано своју „одбрану” и себе чува од тога од чега је заправо и „одбегла”. То није пуки „ескапизам” – то је пре скок у неко своје „пра-ја”, односно у измирење са природом на највећем степену перцептивности која постаје неизмеран покретач „увлачења” у њу свега људског. Скок из своје ништавности назад у „пуноћу” неке „квазисуштине” – у „мене” које себе самодећа из света најнепосредније и троши сваки тренутак – измешта из разумног времена. И ту настаје проблем – што је тај ниво код човека („интуитивно интегрисано мене”) заправо бременит тек онда када се одатле човек и „одвија” самосвешћу из „чистог времена” (у које када се прескочи тотално води нас у издвајање из времена разума и одводи ка лудилу). Отуд Делезово окретање ка разматрању превијања-завијања-одвијања-развијања. Делез свакако не експлицира оно што успостављамо по изворном догађају самосвести.

Држање у оквиру себе као ентитета (по изворном догађају самосвести) није ствар дословне „присиле”, илити „репресије институција”, које се показује као „неминовне” онда када се други готово нема како (другачије) вратити на себе као „ентитет” – да би као засебан ентитет на интерперсоналној равни био дословно приморан на однос према другим(а). Утолико је, рећи „постоји жеља и друштвено и ништа друго” – могуће тек под претпоставком, да се онај вид „слободне присиле”, која није дословна и која се конституише са отварањем трансценденталног хоризонта (упућености на друге било као допуњавања

сопственог увида, или постајања спрам хоризонта који се намеће), која очувава спој ума и афективности држећи га у разумним оквирима („слободне присиле”) према другом – поремети. Ако се да примат жељи – онда је то „увлачење” у свет и природу – која гута све до тада створено. Ако се да примат друштвеном – она конституише испражњеног појединца – у односу на корисност – и враћа му назад поглед на себе, односно то да тако само у себе и гледа.

Да ли је цивилизованост само репресија? Не, иако и то јесте. Она јесте и једним делом претпоставка бивања међу другима са становишта очувања и обнављања света међу људима. Оно што је Делез видео као проблем – није била сама „репресија” већ подметање – „то је све тата, мама” (и то не само у дословном смислу – већ се то пресликава и на све друге односе) – које појединца „одваја” од тога како је увезан у свет и природу и *афирмише друштво само као репресију* – односно човека детерминише из ње (у односу на продуктивност као корисност). Другачије релације су могуће *не* онда када се укине свака конвенција, већ када људски живот не буде сведен само на конвенцију – односно репресија на одржање људства као „аморфне масе”. Шта нам то једним делом показује? Да привремено тако кажемо – да је у основи фактичног света репресија, елементарни вид насиља које предупредује слободу другог и формира претпоставку за аутономију – али далеко од тога да је и развија у појединцу. И сад, оно што је најважније у томе јесте да – ако се прихвати да иза ње лежи „тата, мама”, а не сама фактичност света (затвор за апсолутну слободу која би значила пад у губитак људског света) која сваког понаособ гура у себе самог – он се само „цементира” на том свом ступњу.

Највећи проблем свог пост-структуралистичког разматрања репресије институција, грубо речено, лежи у томе што се оне своде на давање права ономе што испод њих лежи тако да виђено из „неоправдане репресивности” (која и није увек и дословно „праведничка” већ *и* ствар предупредивања урожавања другог и приморавања на своју „појединачност”) се даје увек веће право „аморфној маси” коју сама репресивности донекле и „производи”, а не ономе што је претпоставка тога да се из упућености на друге и конституишемо. Наиме, давање тога права оним „жуборењима” (Делезовим језиком речено) – испод самог фактичног света који се обистињује као „затвор” – није циљ, нити ишта више од претпоставке да

се неко аутономно ја и конституише из своје, не само осуђености на друге (иако је и она конституенс тога). *Али она никако није и једина претпоставка тога.*²²⁶

Делез у вези са Ничеом пише:

Поновно освајање бездана који је обновио, који је поново ископао – у томе се Ниче на свој начин изгубио. Или боље рећи 'квазиизгубио': јер болест и смрт су сам догађај...²²⁷

У вези са Артоом и Клајстом (Henrich von Kleist) Делез са Гатаријем пише:

[Н]о најгоре је то што су сâми Клајстови и Артоови текстови постали монументима те надахнули модел за копирање који је био далеко подмуклији од онога који му је претходио, и који је дао повода свим извештаченим замуцкивањима и небројеним прецртима који им теже бити равни.²²⁸

²²⁶ Делез излази из матрице трагања за отпором наспрам унапред схваћене репресивности и пише: „За мене не постоји проблем статуса феномена отпора: пошто су путање бекства првобитна одређења, пошто жеља распоређује друштвено поље, боље рећи да су диспозитиви власти ти који се налазе, истовремено, произведени кроз те распореде и испражњени и подређени њима.” (Жил Делез, „Жеља и ужитак”, *Ствар* – часопис за теоријске праксе, стр. 129, 130). На другом месту са Гатријем пише: „Жељи не недостаје ништа, њој не недостаје њен објект. Пре би се могло рећи да субјект недостаје жељи, или да жељи недостаје постојан субјект; а постојан субјект постоји само услед репресије.” (Жил Делез и Феликс Гатари, *Анти-Едип*, стр. 23). У вези са минимумом „репресивности” (која је нужна претпоставка враћања себе на ентитет који се социјализује) не би било могућа формација међуљудских односа на трансценденталној равни. Међутим, проблем је када се она везује за потискивање порива – а заправо јесте засецање у желећу раван да би се „изнудила” мислећа која није нешто „друго” од желеће већ омогућена унутар ње. Путем желеће равни нам јесте и дата мислећа проходност унутар себе самих; односно успостављање оних токова мишљења који нису везани само за од споља усвојену „наученост” (као репресивност) већ за оно путем чега се свака наученост и „придржава” (кроз шта пролази).

²²⁷ Gilles Deleuze, *Logika smisla*, стр. 104.

²²⁸ Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Тучућу платоа*, стр. 427; Слично нешто запажа и Николас де Варен (Nicolas de Warren) када се осврће на секундарну литературу о самом Делезу: „Једна од сурових иронија у вези са тренутним таласом заинтересованости за списе Жила Делеза – философа који се непрестано борио против клишеа у сваком облику и стилу – јесте то, да тако много секундарне литературе обилује управо формалистичким и стилским клишеима.” (Nicolas de Warren, „The Anarchy of Sense: Husserl in Deleuze, Deleuze in Husserl”, стр. 1).

10.8. Успостављање два тока упитаности на размеђи између непрозирности и прозирања – предупређивање западања у доктринарност или „заумност”

На основу досадашњег расветљавања позномодерних повода за тумачење искуства фактичности (полазећи од поменутих фигура) сматрамо да је значајно издвојити два питања која се крећу у два међусобно супротна правца. Њих изводимо као оријентационе категорије из којих се одношење према долазећем и прошлом може оспособити на другачијим основама. Такав поступак није ни Ничеово умеће неверовања које води ка доктрини (не)сумњања, ни кјеркегоровски скок у веру. Он служи предупређивању западања у доктринарност или (артоовску) заумност. Како би се заобишла доктрина сумње или скок у веру – односно како би се очувало мишљење (сумња као његов конститутивни, али не и крајњи елемент) у релацији са проблемом егзистенције – видимо као „излазеће” из такве ситуације једино двосмерно постављање питања (у променљивим облицима). Наиме – „*ако је све обмана – шта уистину јесте?*” (преузимање непрозирног долазећег) и „*ако није све обмана – како онда није?* (успостављање спојнице са прошлим из преузимања долазећег)” и *обратно*.²²⁹ Путем тих питања се увлачи проблем постојања у мисао (непрозирност) – и мишљење уноси у проблем постојања (прозирање). Тада се поступак задобијања истине преиначује тиме што се остаје у релацији са фактичном истином која нужно води амбиваленцији која се мора узети као „покретач”, а не као коначан суд (односно не као повод за множење тзв. пост-истина).

²²⁹ Наиме, ако тог двоструког тока питања (до крајности), издржавања у њима, има код неког од поменутих фигура то јесте био највише Достојевски.

11. ИЗЛАЖЕЊЕ ИЗ МЕТАФИЗИКЕ И ПРЕОКРЕНУТО ВРАЋАЊЕ У ЊУ ИЗ ОНОГ ШТО ЈЕ ЗА ЊУ РАСТЕМЕЉУЈУЋЕ – ЊЕНО *ПОНОВНО* ПОТКРЕПЉИВАЊЕ

11.1. Омогућеност и жељење

Ако смо искуство фактичности узели за кључну повесну одредницу савременог човека, одговарање на њега јесте нама омогућено из онога што је „изван” повесности човековог бића у свету; тј. у овом случају повесна одредница у виду искуства фактичности „подстиче, приморава” да се актуализујемо из онога што трансцендује повесне мене. У том контексту ћемо, узимајући у обзир позномодерне поводе за тумачење искуства фактичности и концептуализовање изворног догађаја самосвести, говорити о излажењу из метафизике и преокренутом враћању у њу из оног што је за њу растемељујуће. Извешћемо њено поновно поткрепљивање оцртавајући ткање света и човека сходно ком је постајање као одговарање на искуство фактичности уопште изводљиво.

Делез у књизи *Набор – Лајбниц и барок* пише:

Зацело, унутрашња индивидуација према Лајбницу развиће се само на нивоу душа: због тога је органска унутрашњост само изведена и има само омотач кохеренције или кохезије (не и инхеренције или „инхезије”). То је поунутрашњење спољашњости, инвагинација споља која се не би произвела сама да није било истинских унутрашњости *другде*. Остаје да органско тело на овај начин даје материји унутрашњост кроз коју принцип индивидуације делује на њу: отуд пример с листовима дрвета, код којих не постоје два иста по нерватури или превијањима.²³⁰ Остаје да организми сами за себе не би имали узрочну моћ да се бесконачно свијају и да опстају у пепелу, без душа-јединстава од којих су неодвојиви и које су од њих неодвојиве. У томе се Лајбниц веома разликује од Малбранша: не само да постоји преформација телâ, већ постоји и преегзистенција душа у клицама. Не само да оно живо постоји свуда, већ и душе постоје свуда у материји. Тада, када организам буде позван да развије сопствене делове, његова

²³⁰ Жил Делез, *Набор, Лајбниц и барок*, стр. 29.

се животињска или чулна душа отвара ка читавом једном театру, у којем она, с обзиром на своје јединство, опажа и осећа независно од свог организма, а ипак је неодојива од њега.²³¹

Унутар наше поставке ако „истинску унутрашњост” о којој говори Делез сагледамо из хоризонта изворног догађаја самосвести – све што по њему долази јесте оно што је увек унутар тога Унутар (које је више од самог унутрашњег и од самог спољашњег). По томе је наш однос према ономе што нас погађа увек могућ не по оном што погађање у нас утискује и оном погађајућем, већ из овог Унутар које отисак погађања преузима онда када „спољашње” погађања узме као оно што је удаљеније, више од саме спољашњости. Наиме, на тај начин оно што је фактично може бити виђено по ономе што је нефактично, што оно фактично преузима из њеног Споља. Тада се наша унутрашњост конституише по преузимању овог Споља из оног Унутар – и сходно томе се унутар саме спољашњости и успостављамо. То јесте у вези са „покретним тренутком Догађаја” – у вези са његовим идеалитетом који нема апстрактну природу. Тада „мислеће ја” јесте нека унутрашњост која је празнија од самог Унутар. Мишљење се може актуализовати тек онда када се оно спољашње враћа у ово Унутар да би оно Споља било виђено више него што је из „мислећег ја” спољашњост сама. Тада „мислеће ја” прати ово кретање по коме се изводи постајање – по коме само ја „стаје иза” онога што се постаје.

Због тога „кретања” које није пуко физичко кретање, али јесте једно одвијање, једно трајање (које нема свој „временски смисао као прошло, садашње, будуће”) које нема почетак ни крај, и чији ми нисмо почетак нити крај – нема начина да се оно сведе на категорије које умемо успоставити, већ оно пре служи томе да успостављене категорије не „окоштају”, не западну у поконачење које је својствено људском уму као издвојеном од овог трајања. Трајања које га може учинити живим на не-пропадајућим основама будући да оно што јесте у томе живо, што називамо живим, јесте „покретање” трајањем онога што је коначно.

У том контексту нам је значајно да (још једном) нагласимо зашто *полазећи од првобитног изостанка наше пуне актуализације из жеље за самоприказивањем* (која се интегрисала око склопова жеље формираних

²³¹ Жил Делез, *Набор, Лајбниц и барок*, стр. 34.

превијањем света у души – [око оног Унутар које је из оног Споља]; која је фигурисала као „настојање” да се оно интуитивно интегрисано код-себе заложи [унесе] у саму спољашњост) жељење о којем пишемо није жељење „нечега” из спољашњости. Његов изворни смисао јесте призивање овог Унутар по оном спољашњем да би по томе унутрашњост била преузета из свога Споља. Путем тога преузимања ми тек постајемо из свога Унутар, које нам није расположиво док год се спољашњост не види као оно Споља из овог Унутра.

И сада можемо појачаније предочити како жељење није жељење „нечега”? Тако што је оно што се жељењем себе спрам спољашњости призива (оно Унутар које може видети, себе преузети по ономе Споља) више него ишта што се из саме актуалне спољашњости и може „узети, добити”! То више је оно што се може дати по овоме Унутар спрам Споља (по постајању), које по уграђивању у свет јесте „добивање” од спољашњости више, него што се могло „добити” пре самог уграђивања! А што нам је омогућено утолико што смо у свет уметнути као почетак.

Делез пише:

„Желети уопште није лако, и то управо зато што даје уместо да недостаје, 'врлина која даје'.²³²

То што по свом почетку јесмо омогућени из принципа наталности није сводиво на чињеницу да смо као „засебни и непоновљиви”, на то да се путем нас живот само једном показује – већ да јесмо управо као онај ентитет из кога је омогућена релационалност унутар постојећих односа у свету, на основу које они поново могу бити преуређивани. Дакле, почетак није почетак само као нека „апстрактна” претпоставка, већ јесте омогућеност да се свет изричито преузима по ономе што јесмо – а што није ствар неке наше „субјективности”, нити приватности – већ што постоји тек у односу на констелацију актуалних односа унутар којих ми јесмо делујући чинилац управо онда када се путем нас и у односу на њих изводи њихово преуређивање. Човек тим путем сеже даље од своје унутрашњости, као неке интериоризације – да би уопште и био даље од актуалне спољашњости; да би из омогућености уметања себе унутар ње био онај који је

²³² Жил Делез, Клер Парне, *Дијалози*, стр. 114. Овим речима Делез као да изводи парафразу запажања Ортеге и Гасета (José Ortega y Gasset).

путем себе и за њу преуређујући из успостављања другачијих релација. Наиме, релационалност људи једних међу другима постаје неодвојива од оног вида релационалности који није својствен нама са становишта ентитета. Нема начина да се суштински и одвије једно преуређивање актуалних односа онда када се „актерство” узима као саморазумљива ствар. Исто као што ни мишљење када се конституише само под претпоставком „ја које мисли” још не мисли. Управо нам је због тога и важан овај окрет ка конституцији саморазумевања. Будући да без те конституције, само саморазумевање бива ухваћено у „замку” пресликавања актуалне констелације односа који се путем њега само и рефлектују. Тада само „актерство” и „мислеће ја” као такво постаје суштински неслободно – будући да се са њиме ништа ново нити уноси у свет нити осветљава. Утолико, питање постајања унутар света није толико у вези са „истраживањем субјективности” изолованог субјекта – већ истраживањем предуслова да се путем њега унутар света ишта и осветли или угради. Сама чињеница да сам свет међу људима човека ставља у позицију актера и мислећег бивствујућег, одржава услове да се буде мислећи и делујући, није довољна да би се то и било; док би увлачење људског света у пра-јединство човека са природом (као што смо показали на примеру Артоа) нужно водило ка разарању свега изграђеног људског. Управо спојница између та два лежи у томе што је људски свет и одржив из онога што није инхерентно само њему самом, већ се тек одржава и ревитализује путем поновног отварања међуљудског света из наше смештености у свет и природу.

У књизи *Набор - Лајбниц и барок* Делез пише:

Иде се, дакле, од света до субјекта, по цену увртања које доводи до тога да свет актуално постоји само у субјектима, али и да се сви субјекти односе према том свету као према виртуалности коју актуализују. Док се Хајдегер упиње да превазиђе интенционалност као и даље одвећ емпиријско одређење односа субјект-свет, он предосећа да је Лајбницова формула монаде без прозора пут тог превазилажења, пошто је *Dasein*, каже он већ отворен за свако време и нису му потребни прозори кроз које би му се омогућило отварање. Али на тај начин не препознаје услов ограђености или затворености коју обзнањује Лајбниц, тј. одређење бића-за-свет уместо бића-у-свету. Ограђеност је услов бића за свет. *Услов ограђености важи за бесконачно отварање коначног* (подвукла Н.М.): он

'на начин коначног представља бесконачност'. Он свету даје могућност да у свакој монади поново отпочне.²³³

Када Делез прави дистинкцију у односу на Хајдегера он упућује на разликовање бића-у-свету и бића-за-свет и упућује да је „ограђеност” та која је и претпоставка тога да се одвија развијање субјекта за свет; за свет који је већ стављен у субјект. Међутим – управо фактичност јесте та која најпре упућује на неко „овде” у својој фактичности као суштински у-свету као затвореност; отварање из омогућености јесте на делу управо онда када се искуси фактичност која се испоставља као „ограђеност” и као „прекинутост” релационалности себе и света – као туђост. Тада прекинутост постаје услов да себе „прespoјимо” и отворимо из омогућености „поновног постављања” у свет. Тако омогућеност поновног постављања нужно претпоставља фактичност која суштински гура у себе сами субјект – како би био више од своје пуне позиције субјект-објект у свету. Само то гурање у субјект јесте претпоставка отварања света из субјекта тако да се путем тог отварања актуализује и могуће самог света. Иако нас затвореност најпре наводи на трансценденцију онда када жудњом за собом тражимо спољашњи „излаз” из стања света у себи (као што се као реакција на погођеност догађајем самосвести најпре актуализује примарно искусујућа жудња за собом)²³⁴ – поновно падање на себе принуђује на „излажење” (као поновно уношење) из развијања оног од себе омогућеног, тако да се путем тог развијања актуализује омогућеност света из постајања.

У тој тензији и лежи превирање између времена пропадања и настављања по оном трајаном, у њој лежи и наша ка пропадању усмерена убаченост у свет – коју фактичност неминовно избацује на површину. „Жудња за собом” као „реакција” на искуство фактичности говори у прилог окретања ка трансценденцији – али се „искуство фактичности” манифестује и као „враћање на себе” у свет да би се било према свету. Враћањем назад на себе саме бивамо

²³³ Делез, *Набор, Лајбниц и барок*, стр. 59, 60.

²³⁴ Она јесте уједно и буна због „озледе” која се тим путем у нама производи. Буна због озледе увек и долази из жудног дела душе који заправо на себе најпре „прихвата” погођеност на основу које се производи принудна осамљеност. Али то није достатан основ за одговарање на њу.

стављени у ситуацију која сведочи – да се „из света не може него у свет”²³⁵. Она постаје повод за гурање у себе, у своје омогућености – из којих се изводи и сама претпоставка за бивање као „противкретање пропадању”, за поновно уношење у свет из наше омогућености „за свет”. На основу тога само бивање задобија другачији смисао – смисао неодељив од „окренутости ка пропадању”, будући да она ствара и принуду или подстицај за изналажење из омогућености. Одатле и јесте објашњив принцип наталности – који са човеком јесте омогућен, *али је и у свом пуном облику од њега „одвојен” без његовог удела у (само)актуализацији из њега*; са којим човек изричито и суштински ступа у везу онда када своје бивање искуси само као окренуто ка пропадању. Као стављена у свет да пропадне људска бића – јесу стављена тако да буду из противкретања пропадању – тако да без тог противкретања не би ни били као такви – могући као трајући а не само као пропадајући. Оно путем чега се та „битка” прелама није саморазумљива ствар. Наиме, путем изворног догађаја самосвести управо сведочимо у прилог комплексности тог односа који се путем нас и прелама тако да повлачи за собом онтолошко-сазнајни и егзистенцијално-етички момент нашег бића.

11.2. Од Платона до егзистенције – постајање из „метафизичког иманенције”

Путем човека као пропадајућег, али и као оног који је омогућен да буде из противкретања пропадању, води се битка између пропадљивог и непропадљивог. Заправо, човек јесте из те битке. У том смислу се да читати Делезово преокретање платонизма које надаље развијамо као вид омогућености постајања човека из „метафизичког иманенције”.

Делез пише у *Разлици и понављању*:

²³⁵ То да се „из света може само у свет и према свету” из до тада неактуализованих омогућености донекле јесте у аналогији са наводом Хана Арент о Мерло-Понтијевој (Maurice Merleau-Ponty) констатацији да се „од бића може побећи само у биће”. (Хана Арент, *Живот духа*, стр. 36).

„Задатак модерне философије је дефинисан: преокрет платонизма. Да тај преокрет задржава многа својства платонизма није само неизбежно, већ је и пожељно (...) хераклитовски свет режи у платонизму.”²³⁶

То да хераклитовски свет „режи” у платонизму везано је за поткрепљивање самог платонизма одоздо. Али начин тог вида поткрепљивања и једне реадаптације платонизма не мора само бити схваћен на микроравни. Он јесте и у вези са равни егзистенције која „не да” да се оно метафизичко једном затвори као унапред извесно и за нас држеће.

Делез осврћући се на Платона пише:

[К]од њега (Платона – Н.М.) је учење трансцендентално кретање душе, несводиво ни на знање, ни на не-знање. Трансцендентални услови мишљења морају да се извуку управо из 'учења', а не из знања. Због тога је Платон услове одредио, у форми *присећања*, а не урођености. На тај начин се време уводи у мишљење не као емпиријско времена мислиоца потчињеног чињеничним условима, због чега мишљење тражи време, већ као време чистог мишљења, односно услов дејуре (време тражи мишљење). Присећање проналази сопствени објекат, свој меморандум, у специфичној материји учења, то јест у питањима и проблемима као таквима, у хитности проблема, независно од његових решења, Идеја (...) Читава платонистичка теорија учења функционише као покајање, сломљено догматском сликом у настајању, и производи неко бездно које није у стању да истражује.

У наставку Делез додаје:

Неки би нови Менон рекао: знање није ништа друго него емпиријски облик, прости резултат који пада и поново пада назад у искуство; учење је, међутим, права трансцендентална структура – а да није посредник између разлике и разлике, несличности и несличности; и уводи време у мишљење, али као чисту форму празног времена уопште – не као некакву митске прошлост, некакву прошлу митску садашњост.²³⁷

Наместо Платонове „митске слике о кружењу душа” – Делез уводи „План иманенције” или однос микрокосмос-макркосмос као незакључену реверзибилност.

²³⁶ Жил Делез, *Разлика и понављање*, стр. 106.

²³⁷ Жил Делез, *Разлика и понављање*, стр. 273.

Одатле нужност укључивања егзистенцијалног-етичког елемента нашег бивања које постаје нераздвојиво од онтолошко-сазнајног. Тада више немамо начина да успоставимо врховни смисао контемплације на „моралним основама”, будући да немамо себе саме без свог искуства, које, поједностављено речено, није више само у вези са „префилософским” бивањем којег се требамо „отарасити” зарад оног философског – већ су оба у вези са оним што је „философичније” од саме философије (што је, могли бисмо рећи – „пре” или испод платонистичког префилософског става) – *што је оно што је омогућује*.

У књизи *Шта је философија?* Делез (са Гатаријем) пише:

Рекло би се да је прави План иманенције у исти мах оно што мора бити мишљено и оно што не може бити мишљено. То би он био – немишљење у мишљењу, ослонац сваког плана, иманентан сваком мисливом, план који не доспева да буде мишљен. То је оно најинтимније у мишљењу, а ипак апсолутно изван њега – једно изван које је удаљеније од сваког спољашњег света, зато што је у исти мах и унутар које је дубље од читавог унутрашњег света: то је иманенција 'интимност као Изван, спољашњост која се убацила у унутрашњост и гуши је; али то је и наличје и једног и другог' (цитирају Мориса Бланшоа – Н.М). Непрестано кретање плана тамо-амо, бесконачно кретање. Можда је то највиши гест философије: *не толико мислити План иманенције, колико показати да је он ту, немишљен, на сваком плану* (подвукла Н.М). Мислити га на такав начин, као оно изван и унутар мишљења, изван које није споља и унутар које није унутра. Оно што се не може мислити, а ипак се мора мислити, једном је било мишљено, као што се Христ једном оваплотио да би показао могућност немогућег.²³⁸

На том трагу Фан Тојнен о Делезовом појму превоја (*pli*) који је у вези са Планом иманенције запажа:

Уместо интернализовања односа између свести и њеног објекта, идеације и идеатума, ноетичког пола и ноематичког пола, између идеализма и реализма, интелектуализма и емпиризма, између Бића и бивствујућег или Бића и мишљења (Хајдегер) или између бића-за-себе и бића-унутар-себе (Мерло-Понти), превијање се појављује као не-закључено или као допуњујући исход превијања једног термина у други, *без тога да иједан термин постане сводљив на други* (подвукла

²³⁸ Жил Делез и Феликс Гатари, *Шта је философија?*, стр. 76.

Н.М.) и исто тако *без остајања апсолутно разлучивог у свом чистом стању* (подвукла Н.М).²³⁹

Постулирање превијања као незакључивог чини да су наведене дистинкције с једне стране „неизмирљиве” и „несклопиве”, а са друге – да су из увучености у упућеност једних на друге омогућене за извођење из неурачунљивог вида тих односа. Зато се може рећи да Делез не говори у прилог самог „оповргавања” њих, већ у прилог увлачења њих из *упућености* у *несводивост* која их чини једне од других одељујућим тако да се оделити не могу. Он на тај начин сваки „јаз” унапред предупредује јер одељеност види као услов за актуализацију омогућености, али и сваку упућеност ограничава онда када „постулира” то да је поклапање немогуће – сходно томе се изнова одвија враћање назад да се види оно што још није. Може се чак рећи да је Делез своје преокретање метафизике извео тако да је на другачији начин и уметне и да нас на њу обавезе путем „метафизичности” самог Плана иманенције. Тада сâмо „метафизичко” није мистички гарант, већ пре подупирач предупредувања западања у метафизичку „утеху” да је ствари могуће *једном сасвим* на своје основе и свести. Наместо догматске слике мишљења „ја које мисли” – Делез путем „Плана иманенције” прави слику мишљења која „мислећем ја” даје шири опсег омогућености, а истовремено укида и изводивост једне апсолутне разлучивости. И у томе и лежи смисао концепта превоја – зато што он сведочи у прилог игре бесконачности померања „тамо амо” тако да је за сваки резервисана нека омогућеност. Дељење није у прилог „уситњавања до бесконачности”, већ као бесконачна омогућеност превијања материјала који је немогуће једном „одвити”. Свако померање је једно превијање које има смисао из квази-целине која је незакључива (иако у себи самој закључена) и утолико је као „целина незакључености из међусобног спотицања и подстицања” – из ког се изводи распознавање себе и света.

²³⁹ Sjoerd van Tuinen, *Mannerism in Philosophy A Study of Gilles Deleuze's Development of Monadology into Nomadology, of Leibnizian Approaches to the Problem of Constitution, and of Deleuze's Concept of Mannerism*, стр. 184.

У књизи *Шта је философија?* Делез (са Гатаријем) пише:

[П]лан (иманенције – Н.М.) је хоризонт догађаја... не релативни хоризонт који се понаша као граница, који се мења са посматрачем и обухвата опазива стања ствари, већ апсолутни хоризонт, независан од сваког посматрача.²⁴⁰

Оно што Делез износи на видело јесте то да – ово *унутар* (најинтимније у мишљењу – немишљење у мишљењу) не долази путем нас до своје актуализације онда када се узима само као подлога за пројектовање у оностраност. Тада та пројекција служи томе да се изведу полазне претпоставке за свако мишљење – претпоставке које нас заправо „одвајају” од оног што „мора бити мишљено и не може бити мишљено” будући да га унапред укључујемо у мишљење, *онако како смо „уставили” да се оно укључује*. На тај начин је на делу – не допуштање оног немишљеног у мишљењу да буде делујуће на нас и наше мишљење – да омогући само мишљење, које се не може одвијати без извођења из оног немишљеног. Оног које није мисливо у целини (не може се узети за полазишне претпоставке), али што је омогућујуће за одвијање мишљења донде докле се отвара нови план долажења до себе и долажења до света – преузимање себе и света по том поновном оцртавању. Извођење треба да се испостави као „примање” од немишљења у мишљењу (најинтимнијег у мишљењу), придобијање из њега себе.

Незаобилазан начин за придлажења до зрења постаје оно што нам се предаје искушавањем – које нас гура у оно одакле се можемо поново устројити по новонаметнутом хоризонту. То устројавање, није само у вези са „питањима и проблемима као таквим – у Идеји” већ је незаобилазно за наше постајање онима који јесмо. Наше конкретно бивање, није „осигурано” спрам оног што је „изван” њега самог тако да га ми тек можемо зрети, већ је у вези са „делатно-мисаоним” потезом по којем свет уопште може бити устројаван по ономе што је за човека самог трајно. Дакле – ми нисмо ти који контемплирају вечно и непроменљиво – већ ми јесмо они који, уколико не буду уграђивани у свет по ономе што је за човека „трајно” (путем чистог времена, односно времена постајања) остају

²⁴⁰ Жил Делез и Феликс Гатари, *Шта је философија?*, стр. 46.

испоручени фактичном бивању – оном бивању које и јесте суштински довело у питање извесност „вечног и непроменљивог”, извесност оног што одржава овај свет и које је веће од њега само као фактичног.

Када се пољуљана вера у извесност, у носеће тежиште света укрстила са искусивањем фактичног бивања – тада се испоставља да ми сами као коначни и смртни јесмо „јалово” тежиште за сам свет. Да више немамо како извесност тражити „изван” њега, јер је, могло би се рећи, уздрман (и „напаствован”) и онај део нашег бића који је био носећи, онај по којем је од нас било заложено оно што је од нас „непроменљиво” и што јесте држеће за непроменљиви свет који одржава све променљиво. У таквој ситуацији Делезово преокретање платонизма унутар наше поставке можемо схватити и као његово преиначење полазећи од искуства савременог човека. Али и као начин за његову реконструкцију, рекомпоновањем нас из нашег повесног искуства спрам оног што нас одређује из прошлости, а што више нема своју „подударност” у начину на који ми искусујемо свет.

Због одсуства начина за прозирање мимо увучености и бачености у непрозирност – *није континуитет, већ дисконтинуитет предуслов актуализације обнављајућег себе и света*. Парадоксално, дисконтинуитет је тај који приморава на настављање на другачијим основама које нису својствене само самом континуираном временском следу (увезивању сходно прошлости, садашњости и будућности) већ престројавању логике увезивања која се иште онда када се „како настављања” постави пред нас. Дисконтинуитет приморава на настављање по „новом споју” који треба да успостави однос између прошлости и будућности на другачијим основама (на основама чистог времена). Тај је „нови спој” могућ тек путем нас – он се образује из нас, што не значи да сасвим пребива код нас. Наиме, стављеност пред „како настављања” иште образовање односа (самоодноса и светоодноса) који треба да захвати оно што немамо како захватити (што нас и ставља пред питање „како настављања”). Ова гурнутост у како захватања и самозахватања – отвара прошлост по наметнутом хоризонту. Прошлост сходно новоотвореном хоризонту добија нови ниво увиђања – који до тада није био „виђен” и који мора бити уграђен у настављање сходно успостављању односа према долазећем.

Пре или испод схватања нашег бивања као „бачености” у фактични свет лежи наша увезаност у свет и природу која је предуслов подстицања уобразиље. Другим речима, она је омогућеност „изумевања” нас у свету по ономе како јесмо постављени да свет буде виђен путем нас. Наиме, можемо рећи да се пред нас појављује налог: „видети свет онако као да га нико пре нас није видео”. То не значи „поништити све” већ „спасити” и уградити онај удео нас у њему који је од нас за њега носећи. Подстицај за то се јавља управо онда када се нема како другачије уградити оно по чему наше пребивање није сâмо пропадање.

Човек јесте оно биће које непрестано бива „бацано” „тамо” где га још нема – односно, надиграно. Ухватити се у ту игру не значи надиграти оно што нас изнова надиграва – већ надиграти оно што се пред нас испоставља из наше егзистенцијалне ситуације. Зато што човек не може једном за свагда надиграти оно што га изнова надиграва – саму надигравајућу силу – он јесте у у бици која унапред има свој исход са ствановишта надигравајуће силе, али која засигурно мора да има „побеђујућу” моћ спрам фактичног света, будући да доприноси његовом разотуђењу из нашег распознавања себе и света. *Замка таквог положаја и лежи у томе – што човек нема егзистенцијални подстицај да се „ухвати” у то коло, да води унапред изгубљену битку док год му се фактични свет не прикаже као неподношљив, односно док год увученошћу у погођеност фактичношћу не буде „приморан” да се ухвати у то коло да би увек делимично надигравајући фактичност по ономе докле му је то омогућено долазио до самог себе и до самог света путем себе.*²⁴¹

²⁴¹ Сходно томе можемо рећи – да Платонов философ није само неко ко се „враћа” у пећину као онај који сведочи о ономе што зна, што је спознао. Он бива назад „бачен” по највишој светлости (заслепљен) – да би поново из мрака по „сећању светлости” осветљавао пећински мрак. Тада то осветљавање није само у вези са његовом „приватно-мистичном” спознајом – већ са оном, која да би била делујућа, мора да се „оцрта” и осветли у самој пећини како би то и за њега самог постала. Да се оцрта донде докле свака запалост у „мрак” допушта да буде поново освојена. Тај пут бацања назад у мрак да би се осветлио пут јесте на делу – зато што „долажење” до „осветљености” да би било оцртано – мора поново бити са „дна” предочавано – будући да на другачијим основама не би ни било комуникабилно – било би „мистично-приватна” спознаја. Да би се пут оцртао, нужно је да онај који га поново досеже – буде стављен у позицију пећинског мрака – да би његово поновно постајање постало „предочиво”, прозирно другима путем оцртавања степена досезања „од најнижих ка највиших”.

Поред тога, као парадоксално за човека испоставља се управо то – да не само да то није „процес” којим се може једном овладати – него и оно чиме је овладао бива савлађивано – тако да у поновном савлађивању има већи „терет” да поврати прошло да би самог себе наставио. Ипак, ако је изворни догађај самосвести фундамент стварања „осовине” из које је покретање могуће – оно што је примамљиво у освајању терета из омогућености самосвести – јесте то да распознавање неког „мене” постаје потпуније и утолико растеређујуће, што не значи да је „гарант” незапалости у нови налог за изналагање у односу на већи терет прошлог. Наиме, те две ствари јесу парадоксалне, будући да се очекује то да прозирање јесте долагање до све веће прозирности. Међутим, управо та *а-логичност* која је инхерента нашој постављености у свет по изворном догађају самосвести (који се испоставља као генератор постајања, али не и посталости, као распознавање „мене”, али не и распознатости и сл.) *јесте оно путем чега се унутар људског ума непрестано уграђује свет живота, његова увезаност у природу и свет; будући да он другачије није у позицији да је непосредно умом и захвати јер му је одатле и сам ум захваћен.* Та испосредованост јесте оно што уопште и нагони да „вишак” буде преточаван у заједнички свет (прошли, садашњи, будући), али не као пуки „талог” већ као *придобивање себе из тога опосредовања и (ре)витализовања оног опосредованог.* Путем *(ре)витализовања* – оно опосредовано унутар света живота, из још даље увезаности у свет и природу јесте оспособљено за „космизацију” која тек и јесте отварајућа за *прављење релација према прошлом опосредованом и заслужна за протезање њега ка будућем.* Уобразиља се тада испоставља као пресудан чинилац за разотуђење из фактичног света који је заправо и приморава на њено „враћање” оштрице унутар њега. Уобразиља се из те тачке показује као омогућена пресудно из људске увезаности у свет и природу, а њено окретање према свету превазилази ничеанску замисао о „мирењу природе са отпадником човеком” (што се показује као увлачење људског света у свет и природу) будући да се она окреће ка свету тако да допринесе томе да се *путем човека одвије исцељење људског света из ревитализовања његове увезаности у природу и свет.*

11.3. Делезово преокретање метафизике у контексту „обнављања” философије

Преокретањем и реадaptацијом метафизике може се рећи да Делез развија спинозистичко из лајбницизма да би развио лајбницизам из спинозистичког; развија хераклитовско из платонизма, да би развио платонизам из хераклитовског; развија схизоидност из *cogita*, да би развио *cogito* из схизоидности; развија подземног човека (као оног који мисли без претпоставки) из мишљења са претпоставкама, да би развио мишљење са претпоставкама из мишљења без претпоставки; развија детињство света (увезаност у свет и природу жељом) из модерних територијалности и едиповске матрице, да би едиповску матрицу и модерне територијалности развио из детињства света (увезаности у свет и природу жељом). Он подмећући План иманенције не пристаје да се заустави на формалнологодичким „противречностима” и између онога што је „противречно” уводи несводиви континуум путем превијања једног у друго – све више отвара оно што је са једне и са друге стране подложно тумачењу из овог „између”.

Због тога на самом почетку књиге *Шта је филозофија?* са Гатаријем пише:

У сваком случају, *никада нисмо имали дилема у погледу смрти метафизике или превазилажења филозофије: то су залудна, мучна трабуњања* (подвукла Н.М). Данас се говори о пропасти система, а заправо се само променио појам система.²⁴²

То је повод да изведу закључак:

[Ф]илозофија је сапостојање планова, а не след система. Због тога планови – најбољи баш као и најгори – могу час да се раздвајају, час да се спајају. Заједничко им је својство да обнављају трансценденцију и илузију (од тога не могу да се уздрже), али и да их упорно сузбијају, а сваки чини једно и друго на свој посебан начин.”²⁴³

Уз то додају да план иманенције који се „бесконачно креће тамо-амо” не упућује на Нешто=X, није нешто „унапред дато”. И заиста, Делез чини доста тога да предупреди у својој философији осланац на трансценденцију и то у корист

²⁴² Жил Делез и Феликс Гатари, *Шта је филозофија?*, стр. 14.

²⁴³ Жил Делез и Феликс Гатари, *Шта је филозофија?*, стр. 14.

самог подстицања на мишљење, али он чини исто оно што идентификује код Платона као „мајстора појма” мислећи на Платонов појам Идеја.

Делез са Гатаријем пише: „Али зар Једно не претходи сваком појму? Ту Платон поучава једно, а ради друго.”²⁴⁴ По Делезовом увиду Платон креира Идеје изведене из Једног, али као: „нешто што сведочи о преегзистенцији једне сврховитости (...) Тако се на платоновском плану истина поставља као нешто већ претпостављено, нешто већ дато. То је Идеја.”²⁴⁵

То чини и сам Делез са Планом иманенције, с тим што – он прави једну плодну „двоструку ограду” – која не само да није ствар његове креације тако да једно искључује друго – већ служи управо укључивању, наиме – „сапостојању свих философских планова”. Не постоје системи философа као нешто што сведочи само у прилог повести философије (а камоли њеног напретка) него постоје философи који „окупирају” и оцртавају нешто на Плану иманенције, што није сводиво на то да унапред искључује једно друго већ је сапостојање и повод за отварање нових, неосвојених философских планова. Философија је увек у свом постајању, а појмови и философски планови се не отварају тек тако већ је важно да постоји нужност, односно да буду „у вези са проблемима који су наши, с нашом повешћу”²⁴⁶. Делез заправо сведочи у прилог јединства философије (на

²⁴⁴ Жил Делез и Феликс Гатари, *Шта је филозофија?*, стр. 38.

²⁴⁵ Жил Делез и Феликс Гатари, *Шта је филозофија?*, стр. 38.

²⁴⁶ Делез (са Гатаријем) пише: „Кад се приближила нашем времену, философија је срела много нових супарника. То су прво биле науке о човеку, посебно социологија, која је хтела да заузме њено место (...) затим је дошао ред на епистемологију, лингвистику, па чак и психоанализу – и на логичку анализу. Од изазова до изазова, философија се суочава са све дрскијим, све незгоднијим супарницима које Платон није могао да замисли чак ни у шали. Дно срамоте је досегнуто када су се информатика, маркетинг, дизајн, јавно оглашавање, све дисциплине комуникације, дочепале саме речи појам и изјавиле: 'то је наша ствар, ми смо креативци, ми смо *творци појмова!*'” (Жил Делез и Феликс Гатари, *Шта је филозофија?*, стр. 15, 16). Зато, нешто касније у истој књизи додају: „Свакако, болно је сазнање да „Појам” означава друштво услуга и информатичког инжењерства. Али што се филозофија више судара с бестидним и неотесаним супарницима, што их чешће сусреће у свом окриљу, то више у њој расте жеља да ствара појмове који су пре аеролити него робе.” (исто, стр. 17). „Појам није дискурзиван, а филозофија није дискурзивна формација, јер она не повезује исказе.” (исто, стр. 29). „Понекад се филозофија представља као непрекидна расправа, као 'комуникативна рационалност' или као 'универзални демократски разговор' (...)

начин сапостојања планова који не искључују једни друге) која се и наставља путем филозофа – кроз враћање на оно већ постојеће на још један начин и кроз поновно протезање постојећег ка будућем. Наговештава то да „план иманенције чини апсолутно тле филозофије, њену Земљу, основу на којој она ствара своје појмове”²⁴⁷. Предупређује то да филозофија буде „слушкиња трансценденције” зато што би као таква водила немишљењу немишљеног које је за Делеза мисливо.²⁴⁸ Да се филозофија не може ослободити метафизике, Делезу је донекле било извесно, и његово враћање метафизике изведено је као предупредивање западања

Филозофија се ужасава расправа (...) Али зар није Сократ направио од филозофије слободну расправу међу пријатељима? Није ли то врхунац грчке друштвености слободних људи? У ствари Сократ није престајао да онемогућује сваку расправу, како ону у језгровитом облику агона питања и одговора, тако и ону у развученом облику супарништва међу дискурсима. Он је од пријатеља само правио пријатеље једног појма и то немилосрдно монолошког појма који уклања супарнике једног за другим.” (исто, стр. 38). (Превод је коригован. Уместо „комуникациона” рационалност стављамо „комуникативна” рационалност – зато што се комуникационо пре односи на опрему која поспешује комуникацију, а не на саму комуникацију, о којој је овде заправо реч.) У том контексту је Делезово окретање ка афекту, жељи, телу без органа, души био покушај спасавања филозофије као филозофије – која је за њега несводива на „језичке игре”. Он је сматрао да не постоји никаква „смрт филозофије, метафизике” и да је оно што долази са Витгенштајном пре њено убијање.

²⁴⁷ Делез са Гатаријем пише: „Потребно је обоје – стварати појмове и заснивати план – баш као што су потребна два крила и два пераја.” (Жил Делез и Феликс Гатари, *Шта је филозофија?*, стр. 53). Делез пише: „Филозоф не престаје да преуређује своје појмове; понекад је довољно да увелича неку појединост да би произвео ново згушњавање, да би додао или одузео неке делове. Филозоф понекад показује амнезију готово као болесник: Ниче је, каже Јасперс, 'сам исправљао своје идеје да би их изнова градио, а да то није изричито признавао; у стањима измењене свести заборављао је закључке до којих је претходно дошао'. Или Лајбниц: 'Веровао сам да улазим у луку, али... био сам одбачен на пучину'.” (Жил Делез, *Шта је филозофија?*, стр. 29).

²⁴⁸ Делез са Гатаријем пише: „[н]ије ли велики филозоф онај који оцртава нови план иманенције, доноси нову материју бивства и поставља слику мишљења (што би, заправо, значило да не могу постојати два велика филозофа на истом плану)? Истина је да великог филозофа замишљамо као неког о коме се мора рећи: он је променио и само значење мишљења, он је 'мислио друкчије' (према Фуку). А када у истом аутору разазнајемо више филозофа, није ли то зато што је он сам променио план, што је пронашао још једну нову слику мишљења (...) Са друге стране, не називамо великим филозофима оне чиновнике који не обнављају слику мишљења, па чак немају ни свест о том проблему, који пребивају у блаженству готовог мишљења и не покушавају да схвате труд својих тобожњих узора.” (Жил Делез и Феликс Гатари, *Шта је филозофија?*, стр. 65, 66).

у извесност која би служила у прилог потврђивања свога плана мишљења, али не и његовог развијања.

11.4. Жеља, душа и неопазивост

Делезово уздизање „постајања неопазивим” изводи се са становишта иманентне инхеренције, а не са становишта апстрахујућег замишљања релација које су „невидљиве”. Тај вид иманентне инхеренције извире из усидрености човека у свет и природу – тако да сама Земља, као ни тело нису сводиви на организам – већ као такви јесу из своје највеће омогућености – као „тело без органа” (раз-теловљености). То није унутрашњост тела, нити унутрашњост Земље – већ се дубина и даљина изводе управо из међусобне „пропусности” (тело без органа је сито) сходно чему су свет и природа завијени тако да их је немогуће једном сасвим одвити, већ је сво одвијање „у служби” нашег саморазвоја. Али не развоја схваћеног као досезање до неког ступња који се поставља као пут „развитка” већ је управо неукидива повратност све већа омогућеност да се буде „од ларве до лептира”. То је смисао Делезовог „ларвалног субјекта”, чије постајање собом самим није као нека самоиндентичност (потврђивање суштине у ентитету). Суштинско суштине је у развијању суштине која не бива тумачена као потврђивање унапред дате датости него стављености да оно „дато” постане предавано (изражено), тако да тек путем предавања оно јесте из свога смисла који нас повратно одређује. Наместо вертикале код Делеза постоји *дијагона* као *актуализација омогућености*. Наиме уздизање јесте протезање из оног што је дубље и даље – као размотавање. Ми јесмо *из* света као своје и његово *распознавање*. Предавање није омогућено само по оном „датом” већ по оном *разликујућем* које *поново* ставља пред омогућености предавања. Тиме се, наместо коначности као људске суштинске одреднице, одређује постепено помицање ка томе да се суштинско одвија у оспољеност из своје омогућености (не као из неке унутрашњости која се избацује у спољашњост) већ из примицања оном „датом” из оног што подстиче на примицање (оно разликујуће) да би се одмицало у предавању (понављањем оног „датог” из сегмента на који то подстиче разликујуће). Управо се одатле да тумачити смисао Делезових речи, да није ствар

у учењу да се „душа сачува”, него да она живи свој живот (односно да нам је путем ње и омогућено распознавање из света). Предуслов за то да душа живи свој живот лежи у тој омогућености „постајања неопазивим” која, као што смо већ нагостили – није ствар апстрахујућег замишљања, као што ни живот душе није само „метафора”.

У вези са „постајањем неопазивим” Делез у видео разговору са Клер Парне (Claire Parinet), који је објављен „постхумно”, говори:

„[и]мати неопазиве везе са неопазивим људима, то је оно што је најлепше на свету.”²⁴⁹

Шта тиме Делез постиже? Он не каже само непропадљиво је присутно у пропадљивом тако да упућује на оно што је непропадљиво – Идеје (Платон). Он упућује на интензивирање *битке* између непропадљивог и пропадљивог – из које су задобијајући обриси који својом композицијом сведоче у прилог непропадљивости (идеје) управо онда када упућују на „целовитост неког посликовљења” (у пренесеном смислу) – које није сводиво на саме обриси *већ их надилази*, али није захватљиво и приступачно другачије већ путем њих. То је један другачији „приступ” ангажовања ума у долажењу до онога што је надилазеће (надумно) тако да оно није као референтна тачка ка којој се иде – већ оно што јесте освајајуће *из изворишта из ког јесмо омогућени из начина на који јесмо обухваћени њиме*.

Ту Делез не само да прекреће платонизам са тачке битке између непропадљивог и пропадљивог већ га враћа као још инхерентнију иманентну датост која нема свој само „идеално апстрактни” значај. Он је оно што је „идеално, али не и апстрактно”, „реално, али не и актуално”.

У том смислу се намеће као посве основано запажање Данијела Смита (Daniel W. Smith):

„[Д]елезово прекретање платонизма може истовремено бити виђено као подмлађени платонизам, па чак и довршени платонизам.”²⁵⁰

²⁴⁹ Извод из филма „L'abécédaire de Gilles Deleuze” (Азбука Жила Делеза; 1996), редитељи: Пјер-Андре Бутан (Pierre-André Boutang) и Мишел Памар (Michel Pamart), минутажа из четвртог дела филма (у склопу одељка о слову „P”): 1:40: 29.

²⁵⁰ Daniel W. Smith, „The concept of the simulacrum: Deleuze and the overturning of Platonism”, стр. 89.

На другој страни Делезово постајање неопазивим јесте на линији на којој пресудан удео има временска димензија (Еон), која проистиче из „атопичности тренутка” (Платон), у ком се оно дели у оба смера у исти мах – тако да је сам језик омогућен том границом „која дели ствари од тела, а ништа мање и од оних који говоре”.²⁵¹ У том смислу – дељење ствари од тела није фактичка ствар (као одељивост ентитета), као што ни дељење ствари од оних који говоре није фактичко већ је онај вид истовременог „померања” на основу ког је хватање онога што нас захвата тек из самозахватања да би било и „хватано”. Одатле омогућеност да се говори и пише – из „раз-теловљености” оног проживљеног које поново бива отеловљено путем говорења или писања. *Отеловити на оном месту на ком је проживљено задобило статус раз-свеићеног тако да истовремено бива упамћено, не као „место доживљеног”, него као место онога што нас оспособљава да се протеземо ка будућем памћењу* (оно је корелат ономе што је проживљено оставило у нама тако да траг проживљеног добија свој обрис за конституцију, и није само афективна „тачка” која је склона томе да бива активирана и да нас изнова завија у пасивни афекат). Тиме место проживљеног као транспоновано – као стваљено и у нешто друго оцртава пут којим се ослобађа од нас и путем тога пута обрис (неизричитог) света.²⁵²

Хана Арент указује на момент који се да схватити као нешто између та два. Одатле се исто да читати схватање у вези са „атопичношћу” тренутка који Делез износи на видело позивајући се на Платона. Она пише (позивајући се на Дантеове речи које наводи у одељку „Деловање”):

²⁵¹ Жил Делез, *Логика смисла*, стр. 154.

²⁵² Зато Делез наместо „сублимације” указује на оно преплављујуће која тежи да се прелије (врати назад), али управо кроз то транспоновање. Ту везу највише предочава онда када има у виду књижевност. Он пише: „Писати, то не значи препричавати своје успомене, своја путовања, своје љубави и своје туге, своје снове и своје утваре. Исто је кад се згреши претеривањем у стварности или машти: у оба случаја реч је о вечитом тата-мама, едиповском склопу (...) Не пише се својим неурозама. Неуроza, психоза нису прелази живота, већ стања у која се запада кад се процес прекине, спречи и зачепи. Ни писац као такав није болесник, већ пре лекар, лекар самог себе и самог света. (Жил Делез, „Књижевност и живот”, стр. 220). „Из оног што је видео, писац се враћа црвених очију, пробијеног слуха...” (Жил Делез, „Књижевност и живот”, стр. 221). „[Ц]иљ књижевности је прелазак живота у језик који успоставља Идеје.” (Жил Делез, „Књижевност и живот”, стр. 222).

Људски осећај за реалност захтева да људи актуализују пуку пасивну датост свог бића, и то не зато да би је изменили, већ да би артикулисали и учинили постојећим у пуном смислу оно што би и иначе морали да трпе, али пасивно.²⁵³

У наводу Дантеа код Хане Арент издваја се, између осталог, исказ:

„[j]ер све што постоји жели своје властито биће”²⁵⁴.

Ако поставимо питање „одакле се жели своје властито биће, ако оно није као такво већ актуално?”; онда нужно следи то *да се оно да желети* управо из „чињења постојећим у пуном смислу онога што би иначе морали да трпимо, али пасивно”. Тај пуни смисао управо за Делеза јесте у самој реалности (виртуалној, али не и актуалној) – којом смо захваћени тако да није нека „наша перспектива” предуслов разабарања нечега што се „жели” из актуалности, већ је ова захваћеност предуслов жељивости из које је и омогућено то да се по хватању ње и буде из постајања.

Делез запажа да је Платон превијајући истину назад ка љубавнику: „оделио процес субјективизовања који доводи до желећег субјекта (и не више субјекта задовољства).”²⁵⁵

Када Делез са Гатаријем пише да жељи не недостаје њен објект већ да „жељи недостаје постојан субјект” – то је зато што је жеља заправо „синестетички инструмент” (једини „орган” тела без органа) путем ког се уливају и изливају они токови путем којих живот струји тако да се путем ње сажима и растаче композиција перцепција које су „непреточиве и неизрециве” у свом пуном смислу, али претачуће и исказиве путем транспоновања у субјекту који је изводив из другачијег вида релационалности. Наиме, није разум „орган” разумевања него жеља – *али као она која је неспособна да разумева*. Путем ње се пре успоставља *налог* разумевајућем, који је изводив тек путем граничности која сведочи у прилог *не-*„преточивости” већ транспоновања из другог изворишта – односно из „чисто временског смисла” субјекта који је одатле и распознавајући између граничности и „налога” разумевајућем. Између та два јесмо по изворном догађају самосвести из своје омогућености као мислећи. Жељење из ове граничности конституише

²⁵³ Хана Арент, *Conditio humana*, стр. 286.

²⁵⁴ Хана Арент, *Conditio humana*, стр. 241.

²⁵⁵ Gilles Deleuze, *Foucault*, стр. 105.

мислећи субјект – а путем изворног догађаја самосвести неизрециво и језик бивају изведени из ове опосредујуће релационалности. Тек је путем ње могућа актуализација мислеће димензије душе која је у опосредованом односу са желећом – сходно чему умски услови трансценденталности нису унапред закључени већ су увек и из своје „изумевајуће” омогућености (изумевајуће је „активирајуће” управо онда када се наилази на препречивање граничношћу).

Управо одатле умско није везано за засебну перцепцију – већ пре за синергију која не долази од перцепција – већ од онога путем чега се оне и склапају и расклапају (жеља). У каквој је ова временитост о којој говори Делез имајући у виду интензивирање битке између непропадљивог и пропадљивог – у релацији са самосвешћу? Управо оној на коју смо указали путем изворног догађаја самосвести. Ако је „извориште” извирања омогућености постајања на интензитетској равни (омогућеност неопазивости) онда је „извориште” извирања омогућености постајања на егзистенцијалној равни у самосвести. Наиме, извориште себе као свога „ко” јесте из омогућености самосвести – егзистенцијална раван; док извориште сваког обличја путем ког живот себе само једном приказује јесте из омогућености неопазивости – интензитетска раван.

На тај начин Делез настоји да укаже на то да сушто извориште говорења није у ономе који говори (иако је то чињенично неспорно) већ да је оно дато из даљег изворишта. А то „извориште” јесте као омогућеност обнављања неорганског тока живог. Зашто је то њему важно? Зато што за њега људи „тамниче живот”, односно, организми тамниче „живот”, а постајање из неорганског тока живог (који је и коекстензиван са органским током) је непресушна омогућеност да се буде из изворишта – који је дубљи и даљи од сваке спољашњости и унутрашњости, од сваке појавности – по којем суштински јесмо они који јесмо; пре *из* те неопазивости него из репрезентацијске појавности. Тај момент нам је значајан из другог разлога. Наиме, Делезово окретање Бејкону и Артоу било је пресудно обележено увиђањем да је први истрајавао у сликању неопазивог, док други истрајава у говорењу/писању неизговорљивог. Зар то није и свако на овај или онај начин неизречито и чинио? Да, али нису сви у свом изречитом смислу, будући да и један и други то узимају као сами „квази-предмет” из кога се свака предметност преобрће. Бејкон („разобличавањем опазивог из

неопазивог”) и Арто („разобличавањем језика из неизговорљивог”) су непрестано указивали да одатле јесте извориште оног суштинског одржања живог. Имајући у виду њих, Делез никад није говорио да све треба „разобличити” – већ да је из оног неопазивога, неизговорљивог омогућено пре-обличење.²⁵⁶

11.5. Простор и време извучени из хоризонтности „метафизичког иманенције”

Када се човек као живуће бивствујуће из своје увезаности у свет и природу узме као вишак у људски свет, он тек одатле јесте мислећи и омогућен као актер по свом почетку. То што је желећи, и постављен у свет као располажући из окружујућег, није препрека његовој расположивости собом и светом, већ је предуслов оног вида расположивости њега као живућег бивствујућег на основу које јесте као *спона* између природе и света који ствара човек. До те мере испреплетена, да је та дистинкција само аналитички разложива.

Да бисмо описали односе и релације у односу на окружујуће на неинтерсубјективној равни – узећемо најпре за пример другачији вид „шетње” од Делезовог „схизофреника”. На пример, улазак у град у који први пут идемо, у ком све на шта наилазимо срећемо први пут. „Први пут” се овде помиње само да би се замислио некакав терен на основу ког оно што сусрећемо сусрећемо први пут, али то увек већ некако и јесте макар се кретали увек истом стазом. Однос према граду је неовојив од самоодсећања из окружујућег склопа, односно желећих склопова. На пример – кола која застају да пређемо улицу, погледа на аутопут, јакне у којој нам је хладно, згаженог голуба на путу, жеђи, звукова који се чују из плаве зграде... То све твори једну „желећу машину” унутар које се успоставља наше самоодсећање себе из света – а које се конституише на равни на којој ми нисмо неки

²⁵⁶ Делез пише: „Није реч о томе да се догматској слици мишљења (слика мишљења је за Делеза у вези са увек неким подразумеваним основама на којима почива разумевање мишљења да би се мислило, нпр. мишљење које претпоставља себе само на основу једног „ја мислим” – напомена Н.М.) супростави нека друга преузета на пример од схизофреније. Пре је реч о томе да се подсети да схизофренија није само људска чињеница, да је она могућност мишљења која се у том својству показује само у поништавању слике.” (Делез, *Разлика и понављање*, стр. 244).

апстраховани телесно-мисаони засебан ентитет који прелази неки километражу – већ смо пре ми они који по раз-теловљености јесу раз-свешћујући из своје укотвљености у окружујуће. Тај вид раз-свешћивања обликује мрежу путем које се релационалност са градом као ентитетом и уписује тако да постаје и подлога за интерсубјективне релације. Читав један „процес склапања и расклапања жеље” путем које се оно што јесте сажима и растаче, саставља и раставља оно састављено. Како бисмо у односу на тај ниво направили дистинкцију спрам оног вида трајности који се путем човека уноси у свет (а који није ствар функционално-прагматичке примене као нпр. аутопут) – у такав призор умећемо „скулптуру” која зауставља (не било коју, већ неку која скреће пажњу) о којој ћемо говорити у дословном и пренесеном смислу који није везан за њу саму.

Само смо ми – као људи ти – путем којих се отвара простор да она буде виђена по ономе што је у њој заложено, а што је више од њене фактичке егзистенције. Голуб може да око ње облеће, мачка да је заобилази – али они нису оспособљени за такав вид односа према њој. Они могу да је опазе – али не и да је виде онако како је у њој постављено да буде виђена од нас. Ми смо способни за предавање да она буде виђена од нас у зависности од тога колико се од нас простора отвара за то гледање. Ми јој можемо прићи и обавестити се о њеној „историји” – видети име, аутора, и други културно-значењски „талог” везан за њу. Што је само ментална раван опхођења према неком културном артефакту – и неки вид „припитомљавања” од стране нас тога што је са њом заложено. Међутим – онда када се она сама „наметне” тако да блокира дотадашње – и уноси нови хоризонт који нас позива на преузимање, она нас отвара за неку омогућност нас унутар света. Оно што је у томе значајно јесте то да је та омогућеност неодељива од желеће равни. Наиме, само је самоосећање себе из света предуслов тога да се са равни осећаја пређе ка умној равни која није сводива на формалистичку рецепцију у односу на просторно-временске координате. Зашто? Зато што оно што има своју просторну егзистенцију и обресе времена које пролази није оно што је суштинско за оно што се „предаје” из ње. Наиме, фактичка присутност и њено фактичко опстајање кроз време јесте предуслов да се путем ње предаје или себе кроз њу приказује оно што је путем ње прекорачујуће за самог човека – што није нити у њој самој, а што није ни у самом човеку – већ је управо из те

релационалности; путем које више није реч о неком виду општења са „аутором” тога дела (уколико је и именован), него о оној човековој омогућености путем које он јесте из оне временске димензије унутар које се ослобађа „вечно време”. То је оно време које нас „измешта” из раздеобе прошло, садашње, будуће и преокреће – не ка конкретној прошлости, већ ка оном прошлом које надире тако што раздире неку садашњост из које се наводно гледа и путем чега се приказује оно што „није једном било и прошло”.

Она је пре дисконтинуитет у времену које протиче и које је фактички преображава. Оно што се путем тога очитује јесте то да човек јесте из своје омогућености и одатле – али, да она није нешто што се тек код себе као своје „има”, већ да је она сама увек из трајности и непролажења оног што се путем човека уграђивало у свет, а што је у вези са омогућеношћу света полазећи од њега. Да је она у вези са његовом највишом омогућеношћу будући да пут „трансцендовања” у себи носи трећи елемент – односно уграђеност оног временског смисла – који Делез именује као „вечна истина времена” када говори о догађају. Тако човек јесте пре оно бивствујуће које је „навучено” (мисли се дословно „навучен” на оно што је носеће за њега – тј. оно је оно што га и „носи”) на ту димензију, него што је он сам њено извориште. У томе лежи смисао међудејства желеће и умне равни. Микрораван догађаја и макрораван се преплићу – од згаженог голуба (желећа „навученост”) до трансцендујућег из нас самих – из „навучености” нашега ума из желеће равни на то „време”. У пренесеном смислу од „парчета меса” до „парчета вечног” као трансцендујућег себе и самог света креће се распон омогућености човека у свету. Без отворености човека *из тог апсолутног хоризонта* који је предуслов све хоризонтности према себи и према свету (односа према конкретној скулптури, свега путем чега се кроз мноштво форми и показује нешто од „вечног и непроменљивог”) он не би био то што јесте. У том његовом бивању из *између* рођења и смрти он јесте биће из којег се прелама омогућеност отпочињања из онога што је за њега и свет трансцендујуће, а што јесте коекстензивно са временом пролажења између рођења и смрти; *тако да ово друго из првог јесте од човека омогућено као преокрећуће из актуализације принципа наталности, док је ово друго неминовно захватајуће, препречујуће колико и услов за подстицање на актуализацију из својих омогућености.*

Наиме, самодсећање из окружујућег на желећем нивоу јесте онај вид наше увезаности у просторност путем ког је на делу раз-свешћивање, тако да парцијални предмети из којих се оно и одвија постају предуслов присећања, односно свести о себи „тад и тад” – пре него што је само време то које хронолошки гледано може директно да нас „пренесе” у неку свест о себи „тад и тад” мимо парцијалних предмета путем којих се призива од себе своје самодсећање које сведочи у прилог свесности себе „тад и тад”. Тиме што нам је то омогућено најпре на тој равни – самодсећање себе из света јесте подложно томе да се преображава у своју свесност себе – односно да се путем тих токова и одвија „сећање из долазећег”. Тада то нема никакве везе са фактографским, таксативним смислом – већ су на делу токови омогућености свесности себе унутар којих је продирање рефлексije могуће. Тим путем је ум оспособљен за кретање у двоструком правцу – из преузимања долазећег и из преузимања прошлог. Тим путем се конституише памћење које памти себе из света, и свет из себе – односно, остаје у релацији са оним нивоима по којима памћење јесте више од саме когниције; по којем је оно у вези са постојаношћу самог света путем постојаности себе у свету. Постојаност није неизменљивост кроз време – већ је одржавање у времену тако да се у том одржавању само чисто време уграђује као одржавајуће; из тога времена је омогућен приступ себи оданде одакле постојаност опстаје и са протоком времена из настављања из свог унутарвременског смисла. Оно тада није пука апстракција, нити замишљени хоризонт будући да се увек „меша” међу конкретност на желећој равни – путем које је раз-свешћивање и отварање ума из тога времена и простора омогућено. На тај начин – просторност и време задобијајући другачији смисао изнова похрањују спону између ума и уобразиље. Како?

11.6. Уобразиља – ум и језик и његова димензионалност

Наиме, оно што ум не може из своје трансценденталности да захвати, будући да већ јесте захваћен видом увезаности у просторност и време на желећој равни, је захватајуће само из уобразиље. У том смислу – уобразиља није у вези са

„одвојеношћу” од стварности – већ она своју оштрицу према стварном задобија управо из оног што је уму најпре „незахватљиво” и као такво јесте „растемељујуће” самог ума. Оно ум гура у своје омогућености из његове укотвљености у свет и природу. Омогућеност ума одатле јесте уобразиља. Она није делујућа онда када се узима као нешто „с оне стране ума”, већ јесте његова „оснажујућа” сила управо онда када трансценденталност ума бива савладана. Оно незахватљиво захватајуће је само из уобразиље – путем које ум бива стављен из своје хоризонтности која је даља и дубља од саме природе хоризонтности која се отвара са трансценденталношћу.

Наиме, такав вид хоризонтности („метафизичког иманенције”) јесте предуслов отварања ума из захватања себе самог из свог изумевајућег смисла – тако, да се оно незахватљиво, види оданде одакле је изумевањем стављено у своје могућености да буде виђено. Тада то захватање никако није у вези са пуком произвољношћу – већ са покретањем да се буде оданде одакле се другачије не може ни бити по ономе што јесмо као омогућени по својој постављености у свет. Када се незахватљиво читује из хоризонта који се намеће, његова природа није таква да нам уступа „мирнодопско” преуређивања дотадашњег хоризонта. Оно наступа као узурпирање дотадашњег. Тада уобразиља у односу на наметнути хоризонт јесте подуприрућа за упрезање ума из својих омогућености – будући да тек из ње ум јесте из своје омогућености образовања односа према долазећем. Оно што се од нас са „самопреузимањем” по наметнутом хоризонту отвара да буде виђено, доприноси да стварност буде виђена као „захватајућа” из наметнутог хоризонта. Таква херменеутичка петља која у себи носи „прекид” превазилази раздеоу субјект-објект будући да, кроз ту визуру гледано, објект захвата субјект тако да субјект престаје да има „објект” као оно од себе одаљено. Нити је објект више „тамо” где је био, нити је сам субјект тамо где је био. Субјект може бити у релацији са „њим” тек онда када себе захвати по ономе што се од објекта намеће да буде захваћено (оно где је субјект сада) да би објект и видео из оног хоризонта који му се наметнуо; хоризонта који је сам објект отворио да буде виђен тек када је сам субјект поново отворен из онога што га је померило тако да кроз ту отвореност има како и да види оно што јесте објекта. Такав вид релационалности принуђује на образовање форме односа управо из уобразиље ума који по својој

урођеност у оно што уобразиља и омогућује бива оснажен за „захватање” онога што му се из своје трансценденталности најпре не да да буде захваћено. На тај начин сама трансценденталност ума, по образовању форми односа уобразиљом, задобија своје упориште оданде одакле то уму најпре непосредно није (било) доступно. Тим путем стварност сама постаје за ум проходнија из оног што се најпре показује њему непроходно.

У том смислу језик као такав није само оно што нас захвата и „чиме се захватамо” – већ јесте и из наше омогућености да будемо захваћени *из* оног што ће се стављањем *кроз* језик (а што језик најпре не захвата) оспособити да он буде захваћен да би се из тога и захватили. То није дословност изумевања „речи” већ је *успостављање других видова релационалности унутар језика*²⁵⁷. Путем нас сама „ствар” улази у језик да би себе саму предочила *кроз* њега, односно да би путем њега и постала предочива. У том смислу је имагинативни ниво ума пресудан будући да само путем њега језик постаје а-линеран – односно само путем њега драма језика престаје да буде реторичке фигурације већ добија своју вишедимензионалност путем које се уноси драматичка димензија која проистиче из нашег положаја у свету. А то јесте омогућено из ових другачије схваћених координата простора и времена (паралелно опстојећих). Њихово уношење у језик чини да из њега буде хватљиво то што најпре није – како би нас повратно приближније и обухватило (приближније него што би без тог уношења). Тада није неко „ја” извориште које креира драму – већ оно *из ње* тек и јесте онако *како јесте*.

У том је смислу памћење изводљиво путем причања тако да само причање јесте из те динамике. Памћење је одрживо кроз причу онда када прича не задобија

²⁵⁷ Делез пише: „Хтео бих да кажем шта је то стил. То је власништво оних за које обично кажемо 'немају стила'. Није то нека означитељска структура, нити промишљена организација, а ни спонтано надахнуће, оркестрација или музикица. То је вешто распоређивање... Стил, то је када успете да муцате на сопственом језику. То је тешко, зато што је потребно да постоји потреба за таквим муцањем. Дакле, не бити муцав у речима, већ бити муцав у самом језику. Бити попут странца у сопственом језику (Жил Делез и Клер Парне, *Дијалози*, стр. 12). (...) Морамо да будемо двојезични у једном језику, морамо да од сопственог језика начинимо мањинску праксу (...) Не говорити као Ирац или Румун на неком другом језику, већ напротив, говорити на свом језику као странац.” (Жил Делез и Клер Парне, *Дијалози*, стр. 13).

„засебну” егзистенцију, када тежи да се затвори у своју логику и одвоји од изворишта тога *јесмо* – већ управо онда када из оног што је за њу „растемељујуће” бива отворана за то да буде оснажена и поново подупрta оним путем чега из „настављајућег себе из причања” памћење кроз њу памти. Та вишедимензионалност у вези је са ситуацијом егзистенције (која се састоји од омогућености и околности), са желећим, жудним и мислећим нивоима душе (које су у релацији са нивоима нашег присуства у свету из изворног догађаја самосвести) – из којих је оно неизрециво на граници језика, али и омогућено да буде *кроз* њега; са разотуђењем из фактичности и постајањем; са самосведочењем и сведочењем. Уједно – са преузимањем оног удела за свет и себе који не може нико наместо нас (аутентизација) – одакле из принудности разотуђења из фактичног света „морамо видети свет као да га нико пре нас није видео”, односно видети га оданде одакле је од нас омогућено да буде виђен дубље и даље него што је у својој фактичности.

12. ИЗВОРНИ ДОГАЂАЈ САМОСВЕСТИ И ОДГОВАРАЊЕ НА ДОГАЂАЈ РОЂЕЊА / ПОСТАЈАЊЕ ИЗ ПРИЧЕ КАО ОКОСНИЦЕ ИДЕНТИТЕТА

12.1. Живот и свет међу нама – рођење и изворни догађај самосвести

Ако ми јесмо постављени у свет као „неко”, а не као неко „ко” (иако бивамо именовани), сама чињеница да јесмо „неко” у корелацији је са омогућеношћу препознатљивости нас као засебних и непоновљивих. То што смо као распознатљиви, засебни и актуални у некој садашњости проистиче из чињенице да смо оно обличје путем ког живот себе само једном показује. На том нивоу ми јесмо постављени као они који јесу распознатљиви као засебни и као такви стављени у омогућеност тога да говоре, чине, делају тако да оно што „проистиче” из нас бива препознато најпре на основу „изворишта” (посебичног обличја) из којег долази. Међутим, зашто нисмо као неко „ко” – већ као „неко” у својој засебности која нам је инхерентна као још једном животном обличју? Зато

што нам свет међу другима наваљује простор своје егзистенције, егзистенцијални простор на основу ког се *из* своје упућености на друге изводимо као незакљученост и утолико што се *из* упућености на друге изводимо и као незакљученост из себе самих. Распознавање нас као још једног животног обличја нам је инхерентно по догађају рођења – односно, у томе нема ничег што са собом носи наш удео – распознавање нас по изворном догађају самосвести је оно по чему пресудно бивамо „обележени” тиме да по простору који нам се наваљује од света, међу другима бивамо „задужени” за свој удео код себе самих и међу другима (за себе и свет).

Тај вид задужености јесте у корелацији са нашим омогућеностима – односно ми нисмо „задужени” тиме што се то од нас тек „очекује” из спољашњости (иако и то јесте један део, онај који је у вези са нашим околностима, социјализацијом) већ јесмо „задужени” пресудно по свом неактуализованом „мене”, по ускраћености за себе који су требали бити „приказани” по ономе што јесте нека наша „квазисуштина”, интуитивна интеграција око онога по чему јесмо из прожетости светом. То „мене” није неко „ко” – оно је више од тога (у својој омогућености, али не и актуалности) и утолико јесте и извориште из ког се и изнова генерише свако отпочињање; отпочињање по коме се постајањем по ономе долазећем и конституишемо по своме „ко” из неког „мене”, које се, да тако кажемо, прво и „усудило”, самоподстакло на отпочињање по ономе како јесте распознало себе из света; усудило да „крене” *према* (или од себе ка) свету међу другима. Са изворним догађајем самосвести зато смо настојали да опишемо пут омогућности самоодноса и светоодноса – односно пут успостављања себе по оном „настављајућем”. На основу тога је наше постајање и омогућено – односно придобијање свога „ко” јесте на неки начин распознавање (одвијање) свог „мене” под принудом свога успостављања међу другима (постајањем из незакључености међу другима на које смо и осуђени) – тако да по отпочињању, поновном започињању које се иште од света међу другима увек јесмо омогућени из тога – из тог „одакле” започињања (неактуализованог „мене”), односно из „одакле” принуђивања на поновно започињање (из актуализације онога што нас оставља неактуализованима). Ипак, то нису сасвим тек тако раздвојиве сфере. И Хана

Аренд је указивала да се принцип наталности обнавља са рођењем – односно да јесте у релацији са њим, иако није сводив на њега. И Делез је мислио неоргански ток неразвезив од органског, тело без органа нераздвојиво од организма.

Зато што засебност нас као још једног обличја (рођењем) јесте подложна преображавајућој сили као и све друго – ми јесмо из „актуалне незакључености”; из преображавања које себе држи закљученим тако што себе спроводи као незакљученост. Ова (ре)генеративна моћ јесте инхерентна самом току живота. Иако „невидљива” у свету међу другима, она јесте неизричито делујућа. Она чак ни не може постати изричито делујућа, већ се тек сходно њој (под силом ње) и може изводити изричитост неког „мене” по његовој „нападнутости” од споља (силом која „мене” поништава). Сила која „мене” поништава, тиме што задире у нашу „квазисуштину” и угрожава је, чини да под притиском ње из угрожавајућег унутар нас самих, немамо други начин за придобијање себе сем из постајања по ономе у шта се из наше интуитивне интеграције, саморазумљивог „мене”, није ни могло прозрети пре поништавања (изворни догађај самосвести). Из тог прозирања јесте на делу и постајање путем ког се своје „ко” и придобија, односно путем кога, тек након што „ја” стаје иза постајања (онога што се постајањем задобија) – добијамо своје „ко”. Придобијање свога „ко” остаје неразвезиво од питања о томе „ко је човек у свету”, односно поништавање нас поново баца на питање о омогућеностима човека као човека – да би се одатле и „могло бити”, постајати по своме „ко” из преузимања из тих омогућености.

То обликовање нас као постајућих из омогућености човека у свету – постајање по себи као почетку међу другима из питања о човеку у свету јесте одлучујуће за актуализацију нас из принципа наталности. *Изворни догађај самосвести јесте утолико оно по чему на догађај рођења и јесмо одговарајући* – односно свест о себи као почетку међу другима јесте ангажујућа за постајање као таквима међу другима, будући да другачије ни не можемо „бити” за себе и међу другима по ономе како јесмо у свету као усек и почетак. Другачије не можемо ни „бити” по томе што јесмо као такви, зато што поништењем бивамо одвајани од онога што је у нашим омогућеностима – те, да бисмо били, морамо постајати из њих.

Изворни догађај самосвести јесте оно на основу чега изводимо принцип како постајања; али он није dostatно основан за постајање по искушавању фактичности – већ пре одатле изводимо како јесмо из генеративне силе нас по искушавању фактичности омогућени и као из њега постајући. Наиме искушавање фактичности напада наше основе саморазумевања (подупрте симболичким режимом), оне које нису засноване само на интуитивној интергацији неког „мене” (изворни догађај самосвести као догађај детета), већ и на нашем боравку у свету међу другима који са собом носи талог проживљеног искуства, које је из наше саморазумљивости (неког неактуализованог „мене”) уплетено у значењско-симболички режим. Тако људи, како год себе разумевали, ишчитавали из значењско-симболичких оквира које им се нуде – јесу постављени увек у једно стање непоклапања са њима, будући да себе из њих ишчитавачу из своје саморазумљивости. То је значајно, будући да је свако преузимање неког разумевања себе из значењско-симболичких структура унутар једног друштва, културе – заправо, већ унапред узето из своје саморазумљивости; сходно њој, уз њих градиво увек сложенији однос него што је то видљиво ишчитавачем које би се могло приписати споља. Због тога се „емпиријска”, социјално-психолошка истраживања и дискурзивне анализе више баве „детектовањем изјашњавања”, кретањима тенденција, али не и људима. Оне не допиру до тога како се она очитују, будући да они који се „проучавају” као појединци, припадници одређене нације, исповедаоци одређене вероисповести, додељених родних улога или сексуалности – држе да јесу као такви из своје саморазумљивости. То како се „држи” да себе разумевамо јесте сушто основане са ког оно што се усваја, често може бити посве другачије преузето из саморазумљивости, него што би то требало бити схватано на основу спољних ишчитавача која се увек интериоризују из наше много комплексније укотвљености у свет. У том „непоклапању” јесте један вид неизричите „аутентичности”, која није добила своје од себе преузето изричито успостављено уобличење. Због тога је свет живота, неизмерно комплекснији и (одатле гледано) занимљивији него што било која анализа „тенденција”, која се уистину ни не бави људима, може да обухвати.

Без тога „непоклапања”, то како из саморазумљивости људи држе да јесу, које посведочава и избацује на видело уметност (посебно књижевност, драма,

позориште, филм), уметност не би ни постојала, односно не би била ништа више него „социолошка или дискурзивна анализа”. Али то, није важно само за уметност – односно, то је од пресудног значаја – за изричито преузимање свога „ко сам ја сама”. Када са суштим „напастовањем” своје саморазумљивости у искусивању фактичности симболичко-значањски режим унутар нас постане „празна љуштура” која не може да обухвати оно како јесмо из искусивања фактичности – отвара се „вртлог”, испорученост надирућем хаосу наспрам ког је свако означавање, и из света захватајући режим недостатан да нас обухвати и пружи основиште за разумевање. У том „јазу” између свога искусивања и онога како бисмо се могли ишчитавати (било да је то нпр. ишчитавање из садржине текста песме сасвим просечне популарне музике или оних форми које важе за високу уметност) отвара се „простор”, по коме – ако већ више нисмо они који смо из саморазумљивости држали да јесмо, и ако већ нисмо из онога како бисмо се могли ишчитати да јесмо – „*морамо некако бити*”; односно, морамо себе поново поставити из успостављања форми односа према долазећем да би се захватало и оно што је важно да јесмо (што се било, а што ће престајати да важи, док год не буде поново преузето).

12.2. Постајање кроз причу – егзистенцијална ситуација (околности и омогућености)

Како бисмо „морали некако бити” да бисмо уопште и „били”, да бисмо се наставили по ономе што јесмо – најпре је важно да схватимо да се преузимање себе по ономе што се може бити изводи из саме притиснутости да се буде, из гурнутости у своју егзистенцијалну ситуацију. Зашто је гурнутост у своју егзистенцијалну ситуацију уједно и притиснутост „да се буде”? Како је наша ситуација састављена од околности и омогућености – ова притиснутост јесте у вези са начином на који нас захватају и опхрвавају наше околности. Али она није само у томе – она је уједно и „смерница” за преузимање из омогућености. Да би се имало одакле (само)преузимати – омогућености морају бити, тако рећи, „начете” захватајућим, опхрвавајућим околностима на које нас свако искусивање

фактичности поново враћа. Тако захватање нас из околности по искушавању фактичности сеже донде докле бивамо и притиснути на постајање из својих омогућености. Искусивање фактичности утолико што нам најпре „одузима” делујућу моћ наспрам себе самих и света – предаје нас хаосу, надирућој неинтелигибилности унутар које долази до непроходности унутар нас самих и унутар света. Ту нам је важан Делезов увид о жељи која је хаосмотична – односно о нашој постављености у свет на суб-интерсубјективној равни која унутар себе јесте опремљена неким нивоом прожетости космоса у хаосу – по чему нам је и интелигибилизовање, или ти космизација хаоса на интерсубјективним основама уопште и дата. На основу тога нам је омогућено *не*-западање у сами хаос, *већ постајање из онога чиме јесте и сам прожет путем нас*, из жеље која је хаосмотична. Зашто нам је то важно? Да бисмо на то питање одговорили важно нам је да схватимо како се „хаосмизација” уопште и читује.

Ако је надирући хаос претња најпре по умно-рефлексивни апарат, онда када изостаје начин да себи самима предочимо шта се догађа – тада нема начина да се захватимо, протумачимо и даље наставимо док се поново не присвоји оно што се догађа. Исто тако, надирући хаос јесте и претња по телесно-афективни режим, будући да би нас препуштеност афектима паралисала или одвојила од онога што можемо бити као умна бића. И један и други ниво на којем би се „конструисала” прича о нама *не би био* у релацији са оним што се догађа по ономе како јесмо омогућени. Зашто? Када упорно покушавамо да оно што се догађа подведемо под постојеће режиме тумачења који немају како да се односе спрам непротумачивог – тада држећи себе „одвојенима” од онога што се догађа држимо себе и одвојенима од наших омогућености са становишта постајања, преузимања нас по ономе што се догађа. Када западнемо у препуштеност афектима, тако да се само „огледамо” из своје саморазумљивости која је набијена афективно-значањским талогом, без преузимања из успостављања нових форми односа према ономе што се догађа – то исходује безумним гивањем и губљењем, не постајањем и успостављањем, већ западањем у оно што збило, а што се враћа као необрађено и непреузето, што се само поново проживљава. И један и други процес су нама инхерентни, али је тек раскорак из немоћи да се преузме оно што се догађа и омогућености преузимања – тај који је генеративан за оно како

можемо бити они који јесмо. Наиме, прича не може бити заснована на нама доступном обрасцу за „конструисање” ње и нас кроз њу – већ она тек треба бити задобијана, грађена са оних „квазиоснова” које су заправо, неодредиве, али које јесу неопходне за успостављање основа и њихово уздрмавање – тако да се оне граде не на основу унапред задатих фиксних позиција – већ из оног по чему је изграђивање основа уопште и омогућено из неодредивог. Зато није прича окосница која треба да детерминише причање (иако се увек на неки начин очекује да причање буде предочено у форми приче) тако што сама форма треба да наметне услове да се прича – већ прича задобија форму из причања, а причање задобија све већи замајак из успостављаних форми приче.

Зашто нам је ту важна наша укотвљеност жељом из окружујућег, односно суб-интерсубјективна раван? Зато што остајући на нивоу телесно-мислећег ентитета – иза којег стаје свако „ја”, по искушавању фактичности ми држимо себе одвојенима од онога што можемо, држимо себе заглављеним у својој туђости која нас одваја од себе и од других. Како је жеља та путем које јесмо из окружујућег и има ризомску „структуру” она јесте увек већ једно ткање омогућености на неинтелигибилним основама, које нас неизречито захватају. Ако се вратимо на интуитивну интеграцију неког „мене” која се збила пре изворног догађаја самосвести – онда захватање фактичности мора бити изречито преузето из саморазумљивости која престаје да буде „уточиште”. То нам је омогућено зато што је свако „мене” интегрисано, на основу „склопова жеље” или превијања душе која су се одвиле непосредно пре жеље да се прикажемо. Зато што је тако, интеграција неког „мене” је увек „развезива” односно, као и по изворном догађају самосвести подложна – поновном осветљавању, или ти развијању из долазећег. Зашто је ту важна жеља као хаосмотична? Зато што онда када интерсубјективне релације које се граде из језика и кроз језик постану „прекинуте”, тј. када постану неме пред захватањем онога што се догађа и држе нас у стању туђости једних наспрам других – *оне морају бити обновљене не из онога већ реченог већ из онога што се тек треба рећи.*

То што се тек треба рећи је у чврстој спреси са неизрецивим, са оним што је увек „испод” сваке „субјективације” телесно-мислећег ја – што се не може тек изрећи – а што је омогућено изрицати у зависности од притиснутости да се буде.

Свако изрицање онога што тек треба да буде речено у вези је са оним што се мора бити да би се уопште било, како се не би запало у туђост која нас само испоручује надирућем хаосу – у који ћемо пре све више изнова западати што више настојимо да се од њега „оградимо”. Зато што је свако мислеће-телесно „ја” у релацији са другима територијализовано (Делезов термин), већ постављено тако „да нешто јесте” – када нас искусивање фактичности врати на то да смо само „неко”, али не и своје ко – онда процес „детериторијализације” јесте изводив као – постајање по хватању замајца из ког би требало поново започети, да би се било (да би се ретериторијализовало). Зашто је то поновно „започињање”, започињање, а не логичан след? Зато што је време протицања на неким основама и време одношења, време осипања свега што је било – те је утолико „понављање” у вези са извођењем из онога времена по којем смо се из изворног догађаја самосвести конституисали као на догађање одговарајући. *Само нас такав однос отвара за постојање из повесности нашег бића у свету* – односно само нас такав однос држи делотворнима, будући да би без одношења према ономе што се догађа, што нас неминовно захвата себе држали одвојене од онога како у свету јесмо по ономе што јесмо.

Дакле, сама прича увек наводи на „испричаност” по ономе како треба успоставити форму приче – али је причање приче – причање приче из причања оно што форму одржава у дослуху са оним што се догађа (што је и обнавља). Тада прича задобија другачији вид спојница – оних које се не сведе само на формално-логичку доследност и њихово потврђивање, већ оних које држе оно што је у њој трајно, што се и обнавља из таквог вида спојница. Зато што она није испричаност – она је подложна томе да буде жива док год буде извлачена из тога принципа. Зашто је он уједно неразговетност и разговетање? Зато што док год се прича изводи из причања оно неразговетно се одгонетава, а његово стављање у причу из причања доприноси томе да сама прича унутар себе чува „загонетку” – да по њој увек јесте подложна томе да буде отворана из онога што се разговетањем из причања и унутар саме приче која чува „загонетку” одгонетава. То што она чува загонетку дубоко је раздваја од голе конструкције – иако и она јесте једним својим током из уобразиље и конструисана. Оно што је пресудно другачије у томе јесте то, да она у себе „савија” догађање, надируће одгонетајуће долазеће из

причања, те је утолико увек из стварности. Али, она се уједно „одвија” и из оног што је већ постављено у причу, оног што треба срести „савијањем” догађања по другачијој „спојници” – да би се прича сама и развијала.

12.3. Постајање кроз причу – (радикалност сумње и два нивоа увучености у упитаност)

Потпуно подређивање приче логично-смисаоном континуитету не чува „загонетку” и утолико чини да она постаје „провидна” и тиме и мање отпорна на то да буде „отворена” из повесне промене, из хватања догађања. Заправо мање отпорна на пролазност, јер само тиме што чува „загонетку” она у себи има семе трајности које се из повести да „расађивати” тако да нам изнова нуди неки вид привременог упоришта из кога се има од чега поћи, *да би се вратило не одатле одакле се пошло, већ одатле одакле се треба наставити оно одакле се пошло*. Да оно одакле се пошло, из оног како се наставља, постане преиначено тако да подупре настављање – опет, не као „подешавање” да би се подупрла извесност (што би јој одузело трајност) већ да би чувајући „загонетку” у себи била отворена за оно неизвесно што је тек може обновити. Тек је на тај начин она подложна развијању – будући да док год у себи носи „загонетност”, има се и како развијати. Шта је уопште „загонетка” коју прича треба да очува? То није оно што се у њу поставило са намером да буде скривено – већ је сама загонетност у ономе што се не да изрећи, што будући да се не да изрећи, нам није доступно да буде изрекнуто. И што је баш због тога дато на развијање из причања, али не као нека „тајна” која ће бити „испричана” већ као оно по чему и себе саме придобијамо, задобијајући причу о себи и носећи онај удео путем ког она себе изводи као незакљученост; како би изводећи се као незакљученост у себи чувала нама недоступну „закљученост”, односно „загонетност”.

Да би се ново заиста и поставило – оно не може бити са „празног” терена – већ је ново само омогућено из настављајућег. Зашто? Долазеће је заправо то које отвара терен „неисписаном”, чисто „новом” које је „празно” и неделотворно док год не буде преузето тако да „оплоди” оно прошло, да би се родило ново из

настављања, будући да је празан терен јалово тло да би долазеће уопште имало тежину и значај; *оно га тек може имати у односу на оно прошло, оно што тек по преображају из долазећег отвара пут да се ново и роди*. Фактичност – затварајући дотадашње, отвара за оно надируће – оно из чега је настављање и могуће. Тада надируће јесте оно које треба да отвори прошло да би се наставило из онога како прекида континуитет, односно, да би се протегло путем нас.

Два питања се ту намећу од суштинског значаја за објашњење тога поступка. Како фактичност затвара дотадашње оно уноси и радикалну сумњу у све што је икада и било. Тада се то затварање и отварање за протезање из оног надирућег са фактичности да схватити на основу два паралелна тока „одговарања” на радикалност сумње. Наиме, ако сумња наводи на то да је оно што је икада било чиста заблуда, и да је важеће само ово што је „надируће”, што се нема како преузети, онда је начин да се о томе питамо двострук. Наиме – радикална сумња са собом наводи на то да је све сама обмана, и испоручује непрозирности и непроходности. Начин да се спрам тога односимо могућ је из два паралелна тока постављања питања које су и једино на нивоу придавања значаја сумњи. Два поменута питања гласе: „ако је све заблуда, шта онда уистину јесте” (отварање за надируће) и „ако није заблуда, како онда није” (протезање из прошлог). Та два нивоа унапред и уназад узимају се као из сусретања „оплођујућа” за успостављање новог споја. Из новог споја се да одвити то да се прича развије – да се у њу савије надируће долазеће, да се одвије протезање прошлог из савијеног надирућег. Тада она у себе уграђује оно настављајуће које унутар ње остаје као сачувано, и држи себе отвореном за то да из рекомпоновања одржава своју трајност.

Упитаност из радикалне сумње – да би се заиста и посумњало мора бити сумња на два нивоа. Питање: „ако је све обмана, *шта уистину јесте?*” (са пресудним нагласком на другом делу) је неопходно како би се направио искорак ка оном што тек треба да буде виђено, а што се најпре не види – што тек треба да буде уграђено а што се нема како уградити, што тек треба да буде преузето а што се нема како преузети. Оно производи начињање да се формира нови однос према прошлом. Да би се он формирао, онда је питање „ако није све обмана, *како онда није?*” са пресудним нагласком на другом делу, неизоставно да се прошлост

протегне по оном „начетом” – да би се из искорачивања и наставило. На тај начин „безослоначност” која нас обухвата не бива сведена на хватање за ослонац да би се она отклонила – што би исходovalo „учауравању” у познатом и игнорисању надирућег. Надирућег које ће изнова уздрмавати оно постојеће. Док год се надируће игнорише, његовим игнорисањем себе непрестано држимо одвојенима од онога што можемо бити – тј. свако „учауравање” у познато нас, наводно „штитећи” од надирућег, држи удаљенима од онога што јесмо.

Онда када се „безослоначност” манифестује као гибање из афеката и амбиваленција („све је обмана, немогуће да је све обмана”) – то нас испоручује само слепилу афективног. У том смислу – афекат је тај који „раздире” у два правца, која ако не буду сажимана из ума (тако да се поставе два предочена питања) испоручују изван-умљу. Ипак два нивоа питања, немају никакав значај док год не будемо афективно увучени у оно о чему се питамо, *односно док год „безослоначност” радикалне сумње не постане „раздирућа” у афективном делу нас („све је обмана, немогуће да је све обмана”) – да би уопште и могла бити сажимана умом из питања (све је обмана, шта уситину јесте; ако није, како онда није).* Дакле, да би се искорачивало – оно што је инхерентно процесу постајања – јесте та с једне стране неodeљивост афективног и умног; али и одељивост *будући да једно другом предају оно што ово друго „нема”* – односно што нема док му не буде „предато”. *Што онда када буде предато и преузето, показује се да се имало.* Показује се да је и једно и друго „имало”, али да није могло постати актуализовано – док нисмо били захваћени из свог неактуализованог; захваћени из неактуализованог фактичношћу која нас је затворила из актуалног, али и отворила за долазеће које „начиње” неактуализовано. *Ту се показује да ум сабира оно што афекат раздваја, да оно што ум непосредно не обухвата, афективност „задаје” да буде обухваћено – тако што увлачи у могућност да се пита, односно отвара омогућености ума. Тако путем афективног које је најнепосредније изложено долазећем – ум сабира оно што повесност раздваја.*

12.4. Емпатичко држање и ткање приче

Ако су стратегије неодговарања на искуство фактичности оне које доприносе фалсификовању приче и истине о нама, стварању привидног ослоња за мишљење, ресантиману и свему другом што то повлачи за собом, а о чему је било речи – какво држање према себи и свету подупире *стварно* ткање приче из причања? У телесно-афективном смислу такво је држање – тамо где нису само афекти жалости и где нису само афекти радости. То између није дословно „средина” између жалости и радости – као неко „уобичајено” стање – већ је тамо *где оне више немају свој само ентитеско афективни смисао, где сходно раз-теловљености јесмо из изложености, из „излажења” из свога унутар у оно споља и преузимања онога споља из свога унутар*. Тада мишљење мисли оно што се „задаје да буде мишљено” не само на афективним основама, али не само на неафективним основама. Афективне основе су те путем којих се одвија побуђивање које нам предаје мисливи потенцијал бићевности. Оно побуђивано је тим путем преобликујуће у став свести и постаје конституенс онога што именујемо као „емпатичко држање”.

Емпатичко држање називамо оним држањем у којем постојеће стање свести и афективност једно друго допуњују, односно свест се из афективности раз-свешћује, док се афективност из свести интелигибилизује. Емпатичко асоцира на емпатију, и то није случајно, али никако није сводиво на њу будући да се она ослања на афекте. Оно на шта настојимо да укажемо формацијом кованице „емпатичко држање” у вези је са тим – да се тада став свести и афективност преплићу и надопуњују; да је то кретање као истовременост „излажења изван себе” и „враћање у себе” (што је карактеристика емпатије) али на онај начин на који „излажење” не исходује саживљавањем, свођењем на афективност *већ „враћање у себе” треба да служи раз-свешћивању да би се поново одвило излажење на интелигибилним основама* – односно на оним са којих је ткање приче и настављајуће.

Емпатичко држање јесте пасивно-активно стање које није истовремено пасивно и активно, већ ни једно ни друго а опет нешто што обједињује та два.

Пасивно је утолико што се тада ништа не чини и трпи се оно што се „предаје”, а активно утолико што није стање саме трпње (западање у пасивне афекте), већ и идеје у сусрет оном што се предаје – како би се из тог сусретања изводило гледање себе и света. То јесте бивање по положају нелагоде унутар света – која нема смисао у томе да буде „отклоњена” нити да се само „трпи” – већ би се најприближније могло рећи – да се она „прима”, да би се по том примању свет и ми сами гледали. Тада радост није циљ, која треба да се увећа да би се оклонило оно што је жалост, нити је западање у жалост, која исходује сажалењем циљ – већ оно што јесте нешто од оба, а што превазилази саму афектуацију досезањем става свести; става који је у вези са тим што је нешто од оба а веће од оба појединачно и истовремено. Емпатичко држање у вези је са граничним. То јесте интензивно стање свести прожете афекцијом и афективности прожете свешћу, које је више од бола или задовољства, више од радости или жалости – путем кога је човек у вези са светом из узајамности.

Без могућности тога става који није пуко емотивни осећај за другог човека, друге људе, сами свет, а које није ни пука ментална категорија о другом, другима и свету као „предмету” посматрања – не би била могућа ни уметност, ни философија, ни религија ни идеја света у ком смо на исти начин онтолошки смештени – у крајњој линији, ни суштина саме интерсубјективности.²⁵⁸ Владала

²⁵⁸ Тумачећи Хусерла Ди Мартино (Carmine Di Martino) пише о емпатији која постоји између човека и животиње на једној страни и људи између различитих култура на другој (или оних, који, може се рећи немају којим језиком да се споразумеју): „Емпатичко разумевање између људи различитих култура и између људског бића и животиња имплицира постојање нечег заједничког узимајући у обзир очито јасне дистинкције; на пример особито стапајуће разумевања између људског бића и кишне глисте, делимично узајамно разумевање људских бића и паса је очито другачије од међусобног разумевања које се изричито појављују између људских бића.” (Carmine Di Martino, „Husserl and the question of animality”, стр. 72). Он запажа да анималност код животиње и код човека није исто структурирана. Можемо рећи да јесте устројена другачије на основу другачијих омогућености које се са њима отеловљују у свет. Тако ни емпатија на релацији човек-животиња (као „неми говор”) није иста као између људи другачијих култура – али јесте онај ниво релационалности из онога што је заједничко, а што је инхерентно самом бивању живима. Што јесте фундаментална раван на основу које је и омогућено имање осећаја за другог/другачијег – онда када се нема како другачије изградити однос. То није само ствар неког „нижег нивоа” односа већ и претпоставка на основу које је могуће оно држање (емпатичко држање) из ког је изводљив

би непревладива афектуација и емотивност као неуздизање из онога што нас обухвата, или „стерилна” шаблонизација која је далеко од живљеног искуства. Та је граничност емпатичког држања у вези са уливањем општепрожимајућег (сасвим незахватљивог) путем нас и преливањем нас (оног што се начиње у нама уливањем општепрожимајућег) у захватање нечег од општепрожимајућег. Путем нас се чини то да општепрожимајуће није апстракција него живљено, а општепрожимајућим се чини то да оно путем нас није приватно него од нас трајно – носиво живота (неорганским током) и носиво самог света. Оно јесте у вези са мислећим пребивањем сходно људској судбини – оним унутар ког се мишљење може одвијати. Унутар ког рефлексивни живот резонира са желећим животом, тако да самооцењање из окружујућег желећег живота добија своју мисаону димензију – путем које може да се мисли полазећи од самооцењања. То је подлога за оно по чему се мишљење немишљеног одвија. Зато је емпатичко држање у вези са хармонизујућом консолидацијом која је најприближнија ставу из ког се општепрожимајуће путем нас среће у тој граничности. Путем њега се досеже највиши степен мисливости и раз-теловљености, степен на ком је самооцењање умско (тако да се једно прелива у друго – на основу чега и јесте на делу „живот ума”).

Емпатичком држању, у искушавању фактичности света, претходи увек и „буна због радикалне nelaгоде” која производи паралисање да себе и свет видимо по наметнутом хоризонту који нас најпре поништава. Буна не производи емпатичко држање – будући да сама побуна јесте најпре реактиван чин. Сама буна – остаје унутар става по којем још не можемо да себе преузимамо по ономе што можемо бити и што би свет по нама могао бити. Тим путем остајемо увек неки истовремени мањак и вишак који се још није актуализовао. Ако се у искушавању фактичности фактично бивање испоставља као оно „једино извесно” – онда је према томе нужно успостављање односа, али не као мирење са фактичним пребивањем, као препуштање живљењу као пуком пропадању – *већ као одваживање на преузимање себе по ономе спрам чега се бунимо*. Другим речима, побуна, иако је најпре реактиван чин, није равна пренебрегавању искуства

свет као трансцендујући међуљудски феномен, будући да се наслања на оно што јесте инхерентно нама као живима – из наше увезаности у свет и природу.

фактичности. Побуна јесте у вези са његовим полемичким преузимањем. Она је увод у преузимање њега (као повесне одреднице) из омогућености његовог преузимања полазећи од повесноонтолошких и егзистенцијалноонтолошких основа нашег бивања. Такво постављање према стварима подлога је за емпатичко држање – држање унутар ког је уопште и изводиво то преузимање и наше постајање из омогућености.

12.5. Постајање кроз причу – самосведочење и сведочење

У одељку о егзистенцијалном смислу догађаја већ смо указали на Делезово схватање да нас догађај најпре упућује на трансцендентно, актуализујући се у стању ствари – али да оно по чему је постајање омогућено јесте из оног неактуализованог иманентног (нетелесног дела њега), оног што се догађањем „начиње”, али што се предаје као неактуализовано, што се мора актуализовати да би се догађање и захватало, да би се из њега и постајало. Тај ћемо мотив његовог схватања догађаја разрадити у односу на улогу жеље, жудње и ума по догођеном. Наиме, фактичност меша ова три нивоа и упућује на нешто што нас захвата, а што се не да захватити, што нас одређује тако да се спрам тога немамо како одредити. Стављајући то у контекст онога што смо већ наговорили – то да је жудња у вези са афектом субјеката (телесно-афективни ентитет), да је жеља у вези са афективношћу (самоодсећање из парцијалних предмета), а ум у вези са трансценденталношћу (из ентитетски одељеног мислећег „ја”) – важно нам је да свему томе у односу на искусивање фактичности придодамо још један ниво смисла. Онај ниво који јесте у релацији са изворним догађајем самосвести – а који је комплекснији онда када се постајање кроз причу изводи из причања по новим спојницама. Жудња, коју отеловљује мислеће-афективно „ја”, пресудно је везана за примарно искусујућу жудњу за собом. Жудња за собом се по искусивању фактичности очитује у томе да себе тражи из онога што нас „надилази”, што би требало да „посведочи” оно од нас најпре непосведочиво. Наиме – она је у вези са потребом за сведоком и утолико упућује на оно трансцендентно – које би требало да важи као сведок непосведочивог.

У жудњи за собом и окретању ка потреби за трансцедентним, ми увек „падамо назад” на себе саме – односно на оно што неће бити уколико се не наставимо по ономе што нам може бити, да бисмо били. То нас враћа на питање „ко сам ја сама” и на присвајање свога „ко” из питања „ко је човек у свету”. Тада, оно непосведочиво – по изворном догађају самосвести нама уступа другачији вид успостављања односа из (само)сведочења. Зашто је изворни догађај самосвести и „оса око које гравитирамо”? Зато што нам успостављање из омогућености новог споја који јесте „узвисујући” наспрам запалости, настављајући наспрам препуштености – сведочи о неком виду вертикалне осе која је генератор на основу ког нам је омогућено престојавање из новог споја. Која није ни унутар нас као нека унутрашњост, а није ни у спољашњости – већ је *из нас на размеђи та два*; тако да јесте као увлачење спољашњости из оног надирућег и протезања унутрашњости из оног омогућеног.

Наиме, само ст који упућује на трансценденцију, доприноси томе да се вертикала схвата као упућивање ка нечему што је „изван и изнад нас” и оставља нас на нивоу жудње за собом. Наместо тога, са „падањем назад на себе саме” отвара се омогућеност *вертикалности из нас*. Оне вертикалности која је инхерентна нама тако да се из ње можемо „генерисати”, да се из ње тек и имамо како актуализовати по ономе што се зачиње од неактуализованог. Ако је изворни догађај самосвести оса око које гравитирамо – онда је она то само у својој омогућености, али не и пуној актуалности. Из те осе ми јесмо увек подложни раздвајајућој сили и сажимајућој сили. Актуализација догађања јесте раздвајајућа – тако да то раздвајање упућује, отвара могућност за сажимање – односно престојавање из другачијег споја – оног који сажима оно раздвојено и генерише оно омогућено, неактуализовано. Оно што се раздвајањем начиње чини се подложним актуализацији – односно чини подложним нас за постајање по ономе како јесмо. То не значи да човеку није инхерентно „уздање у небеса”, онда када му је нужен „идеални” сведок свог непосведочивог – већ да та релација јесте из жудног дела нас. Наиме, баш зато што је то први степен идеалтипског односа – који нас држи у „пасивној позицији”, свако падање назад на себе саме, јесте враћање на омогућености постајања по ономе како јесмо. Заправо је „падање назад на себе саме” гарант наше делујуће моћи, а не трансценденција као оно

извесно; ње се заправо човек не може ослободити јер га принуда примарно искусујуће жудње за собом гура у травцу трансцендентног.

У том смислу, може се рећи наместо тражења сведока изван нас из жудње за собом и наше неспособности да се посведочи – ми смо по изворном догађају самосвести омогућени као самосведочећи и сведочећи, а одатле и постајући. Ипак, човеку најпре јесте инхерентно то да му је потребан „идеални” сведок његове ситуације – за којим жуди из жудње за собом, онда када ни сам не уме да посведочи себе међу другима. Он има потребу за „идеалним” сведоком онда када постаје испоручен – другима, који би о њему увек сведочили мањкаво (не захватајући оно од њега и њему самом сасвим непосредчиво) и самом себи, који ни сам најпре нема начин да себе сведочи међу другима; док год не буде гурнут у принуду на самосведочење и посведочавање себе међу другима, сведочење онога међу нама, наших околности из наших омогућености. У том смислу човек јесте у дијалогу са посматрачем себе самог унутар себе самог тако да је одатле подстичући на виђење света – „*као да га нико пре нас није видео*”. Подстицај на то не долази само из себе самог него и из самог света – онда када, да би се видело – јесте тек из предавања да буде виђено путем нас.

Делезово повезивање улоге свештеника и психоаналитичара као „појмовних ликова” може се схватити као критика сведочења пред другим на онај начин на који се унапред формира „очекивање” да се сведочење себе своди на своју кривицу (окривљеност пред Богом, или „мамом и татом”, односно пред идеалима и мњењима епохе – секуларна верзија окривљености); кривицу која нас држи у позицији пасивног јаства и закључава за себе по ономе како јесмо омогућени.²⁵⁹

²⁵⁹ Делез са Гатаријем у вези са тим пише: „Болесна жеља леже на психоаналитичарски кауч, вештачку каљугу, малу земљу, малу мајку. 'Погледајте: ви не можете да ходате, ви посрћете, више не умете да се служите сопственим ногама...' (Жил Делез и Фелик Гатари, *Анти-Едип*, стр. 273. – овде се аутори позивају на Д. Х. Лоренса); „Лези онда на мекани кауч који ти нуди психоаналитичар и покушај смислити нешто друго... Али схватиш ли да он није бог, него човјек као и ти, са својим бригама, манама, тежњама и слабостима, да он није чувар свеобухватне мудрости (=кôд), *него путник који гази истом стазом као и ти* (подвукла Н.М.) (детериторијализован), можда ћеш се престати излијевати као градски канал, ма колико мило то звучало твојим ушима, осовити се на своје двије ноге и зајевати својим богом даним (бог - нумен)

Ипак, окривљеност је инхерентна човеку из жудње за смрћу. *Човек, због ње (жудње за смрћу), да би био као отпочињући, „мора” и да се окриви – будући да га окривљеност других чини суштински зависним од „оних које криви”;* али, пресудно, не као неко дословно ја-наспрам других (што преокреће силе од споља на унутра и задржава их на том ступњу); *него као – ја наспрам света као „можда путем мене могућег”;* други – *наспрам „можда путем њих могућег”.* Тек је одатле изводив дијалог из оног што је дубље и даље унутар себе и међу другима. Тек одатле јесте исцрпљујућа димензионалност за разлучивање које није смањено на ниво ресантимана.

Ако (само)окривљеност иде руку под руку са жудњом за смрћу – онда је враћање на „поновно” уношење у свет (које корелира са граничном омогућеношћу „изношења”, самоукидањем) виши ниво омогућености онога *како јесмо.* Недостатност свођења човека на биће кривице јесте увек у виду „редукције” сведочења из пасивних афеката и утолико из свођења сведочења себе на основу свога мањка. Будући да је као бићу жудње то инхерентно човеку не значи и да је то крајњи домет његових омогућености. *Жудња за собом и кривица су одговори на нашу коначност.* Зато што је мањкав, грешан и погрешив сходно свом чињењу и мишљењу човек јесте из своје окривљености пред другима. У том смислу се жудња за собом и кривица изводе из тога што он јесте коначан – и јесу са једне стране пасиван отпор наспрам своје коначности, тежња за другим и другачијим. Пасиван отпор није човекова крајња омогућеност будући да јесте наспрам своје коначности омогућен и као онај који се потврђује из противкретања пропадању, осипању и трошењу (принцип наталности). *Тада се жељење себе по свом почетку, по могућности отпочињања показује као онај виши ниво*

гласом. Пјевање те не стоји пребијене паре. Не само што те ништа не стоји, него њиме уистину обогаћујеш друге (уместо да их окружујеш) ... сви ми носимо у души злочин, велики злочин што не проживљавамо живот у потпуности.” (Жил Делез и Феликс Гатари, *Анти-Едип*, стр. 273, 274. – у овом изводу аутори се позивају на Хенрија Милера; како у напомени наглашавају, упућују на упражњавање комичне психоанализе у његовом делу *Sexus*; док је уметак „уместо да их окружујеш” додатак Делеза и Гатарија). „Шта тражи шизоанализа? Ништа друго сем мало *истинског односа са оним споља*, мало стварне стварности. И ми тражимо право на радикалну лежерност и некомпетентност, право да уђемо у ординацију психоаналитичара и кажемо – код вас заудара. Заудара на велику смрт и мало ја.” (Жил Делез и Феликс Гатари, *Анти-Едип*, стр. 274).

одговарања на своју коначност (из стављености у омогућености да свет буде виђен од нас). Тада није коначност та која боји све човекове поступке и смерања унутар света – већ је оно како јесте унесен у свет као почетак, како јесте уметнут међу другима *оно што пресудно обележава њега као коначног.* Та два нивоа у ткању приче јесу *неодељиви* и јесу покретачко гориво причања. Ниво жудње за собом јесте онај на основу ког се „начиње” тежња за излажењем изван себе у потрази за собом, док је ниво жељења ниво изналажења себе из поновног постављања (наспрам онога што „начиње” тежњу за излажењем) из нас као започињућих. На основу другог јесмо омогућени из противкретања пропадању, трошењу и осипању, а не само они који наспрам пропадања спас себе траже „изван себе”. Иако је тражење спаса „изван” себе нама толико инхерентно, да постаје један од са-конститутивних степена (али не и коначни) онда када се сами себи у свету покажемо као нерасположиви (када нам се и сам свет као такав покаже) – то се *показује пре као „задатак” него решење.*

12.6. Карактер приче преко стратегија (не)одговарања – „есенцијализовања рањености и индиферентности”

Човек „заборавља” не да би себе поштедео једном урезаног утиска који се у њему зачиње *већ да би могао да памти.* Наиме, то је појашњиво из поступка који смо настојали да оцртамо путем желеће, жудне и мислеће димензије душе. „Заборављање заборављања” је код Делеза у вези са смештањем себе у пасивне афекте који нас присвајају тако да нам одузимају омогућеност памћења будући да прикивају за саму „згodu”, а не ослобађају „налог” онога унутар ње – налог догађаја. Заборављање не значи дословно заборављање онога што се збило, већ преузимање онога што је у њему веће од саме згоде и што да би било упамћено мора постајати саприпадни део нас из оног хоризонта који премашује нас и саму згodu (хоризонт догађаја) – на основу чега се и очитује императив „постајања достојним” онога што се догађа. Тиме онај који памти – памти себе самог не као „незаборавитељ” (што свија у афекте мржње, жалости, освете) *већ из онога што му се сходно догођеном отвара да постаје.* Тиме онај који „памти” није из

задужености да неће заборавити нешто – *већ да ће памтити као саприпадни део себе самог* – (само)сведочити у прилог тога. У томе лежи онај вид постајања сходно ком се на највиши начин очитује ре-креирајући смисао себе самих и онога што се догодило – што никад не може да престане да буде делујуће као „тако захватано”, што се као тако захватано „никад и не да заборавити”, јер је згода сама „заборављива” а оно што се укључује као наш саприпадни део остаје у памћењу. Дакле, оно што је код Делеза етички момент јесте – „скок у бивање” оданде одакле се „мора бити” да би се уопште и било на висини свога смисла који у нама отвара догађај.

Наместо „заборављања” као пасивног задржавања онога што се збило – ступа памћење које у себи садржи момент „преноса” будући да извире из двоструког усмерења које је и претпоставка протезања, имања односа према будућем – будућем, ка ком се стиче виши замајац управо онда када се прошло памти, а не остаје као нека „заборављеност”. У томе и лежи снага „понављања”, будући да је путем ње могуће не само пасивно инсистирање на протежности – већ и делујуће извођење из настављајућег, по којем је и протежност омогућена. Из таквог односа прошло не само да није „препрека”, као што није ни безупитни ослонац, већ подстицај за протежност ка будућем.²⁶⁰

Оно је тек изводиво из омогућености самосвести – односно, омогућености да се не пристане на прекидање, али не као неко опирање будућем – *већ управо као најдаљу моћ протезања ка будућем*. Само прошло – преузимано из долазећег и обратно јесте најдубља и најдаља омогућеност бивања по ономе што можемо бити. *Исходиште тога није сушто „измирење” већ протезање путем кога измирљивост јесте омогућена као закључена али не и нама доступна. Наиме, суштина памћења кроз причу – јесте управо у томе да није реч да долази до једног „нагомилавања” онога што се не заборавља, већ међуделујућег смисла прошлог у односу на будуће и обрнуто – из чега прича изнова задобија даљи и*

²⁶⁰ „Можда је понављање као спољашње владање одјек неког још трајнијег титраја, неког унутрашњег и још дубљег понављања у сингуларном које га покреће. Привидни парадокс празника јесте: поновити 'оно што не може почети изнова', 'што се не може поновити'. Не додати неки други и трећи пут ономе што се догодило први пут, већ први пут усмерити ка „ентој” моћи. (Жил Делез, *Разлика и понављање*, стр. 14).

дубљи смисао – односно постаје окосница (само)распознавања. Само на тај начин истина о нама није заснована на „ресантиману” будући да се други (чак и са негативним предзнаком) узима као предложак поновног успостављања из тога односа.

ЧЕТВРТИ ДЕО (ПРЕД)ЗАКЉУЧНА РАЗМАТРАЊА

13. ПОСЛИКОВЉЕЊЕ ОМОТАЧА НАД ОМОТАЧЕМ И УМРЕЖЕНОСТ ГЛОБАЛНОГ ОМОТАЧА У ЊЕГА

13.1. Превијање односа мозак-Земља и реконструкција степеновања уплетености путем изворног догађаја самосвести („омотач над омотачем”)

У Платоновом *Федону* постоји примитивни опис Земље који на сликовит начин показује њену раз-теловљеност која се укршта са њеним организмом. Сходно томе ћемо говорити о мозгу (који није сводив на један телесни орган самог организма) из хоризонта превијености мозак-Земља – на основу које јесмо и као раз-теловљеност. На том плану је и увидљив смисао Делезовог подмлађивања платонизма. Смисао тог вида увезаности реконструишемо из изворног догађаја самосвести. Заправо, изводимо супротан ток поткрепљивања самог рада, тако што га поткрепљујемо и одоздо, са самог краја – односно, не као надовезивање на оно од чега смо почели, него као враћање на још један начин, из крупних потеза, на оно одакле смо почели.

У *Федону* Платон пише у одељку „Облик Земље и њене особине као нашег станишта”:

Сократ: (...) А сама Земља лежи чиста у чистом небу, у коме се налазе звезде, а многи од оних који о томе обично говоре називају га етром. *Талог његов јесу оне твари које се увек сливају у земљаске утлине* (подвукла Н.М). Ми, дакле, пребивамо по тим земаљским утлинама а не примећујемо то, и опет мислимо да живимо горе на Земљи управо онако како би становао насред мора на дну и мислио да станује на морској површини; и како би кроз воду гледао Сунце и остале звезде, мислио би да је море небо, јер због тромости и слабости своје још никада није изронио из дубина, стигао на површину морску и завирио овамо у

наш крај да види колико је овај крај чистији од оног горе код њих на дну, нити је за њега чуо од кога другога који га је видео.

(...)

Па ако треба и лепу причу да вам причам, Симија, вреди чути какве су ствари на Земљи испод неба (...).²⁶¹

У одељку „Прави опис Земље” додаје:

Сократ. По тој причи, пријатељу мој, пре свега Земља сама, када би је ко одозго проматрао, личи на лопту од 12 комада *кожа* (тј. Земља је као тело додекаедар), па је шарена, ишарана разним шарама, *за које нам као обрасци могу бити шаре којим се служе сликари код нас* (подвукла Н.М). Али тамо је цела Земља у сјају таквих шара, само су оне још много сјајније и чешће него што су наше (...) Штавише, баш те њезине утлине, пуне воде и ваздуха, својим блистањем у шаренилу осталих шара дају неку нарочиту шару, тако да се цела земља указује као једна слика непрекидно шарена (...) Али онде је све такво и лепше него наше драго камење. *А то долази отуда што је онде камење чисто, није га разјело ни покварило труљење* (подвукла Н.М.) (...) Све се то онде јасно види, јер га има у великој множини и величини свуда на Земљи, тако да је поглед на њу поглед блажених гледалаца!²⁶²

У одељку „Ток подземних вода” запажа:

И тако је заиста цела Земља створена са свим што је окружује. А око ње целе унаоколо, у складу са њеним утлинама, налазе се многи крајеви, једни дубљи и шири од овога у коме ми живимо, а други опет дубљи, али имају уже ждрело него наш крај, а неки су дубином плићи, али пространији него овај овде. Сви ти крајеви везани су један с другим под земљом на многа места отворенима, час ужим час ширим, и тако имају пролазе кроз које излива силна вода из једног краја у други као у судове. И непресушних река неизмерне величине и са топлим и са студеном водом има у подземљу, па много огња и великих огњених река, а најзад и многих таквих који теку муљем, час чистијим час блатнијим (...) Тим рекама и пуне се сва места, на које река наиђе сваки пут при свом оптицају. *А све то покреће горе и доле, могло би се рећи, некакво њихање у средишту земље; то њихање оснива се на некаквој таквој природи. Једно од земаљских ждрела превазилази све друге величине и провлачи се кроз сву Земљу, од краја до краја. То је оно што Хомер напомиње кад пева да:*

²⁶¹ Платон, *Федон*, стр. 108, 109.

²⁶² Платон, *Федон*, стр. 109, 110.

Тамо далеко зија под земљом најдубљи понор.

И на другом месту и он и многи други песници називају га Тартаром. У то ждрело сливају се све реке, и опет се из њега излијевају. А свака река показује у својој природи оног тла кроз које тече. А узрок томе што све воде оданде одвиру и опет тамо извиру лежи у томе што та водена маса у Тартару нема дна. Зато се она љуља и лелуја горе доле, а то исто чини и ваздух и ветар око ње, јер они прате и кад навали на ону страну Земље и кад се окрене на ову нашу; *и као дах што струјећи при дисању једнако излази и улази.*²⁶³

Од поступка Платона који почиње да пара „небо” да би се и конституисала философија као таква из творбе Идеја, да не би остала на физиолозима – Делез „отвара небо са Земље из тог њихања” – да би са Земље (из оног што је чини разтеловљеном; односно не само организмом) говорио о Плану иманенције из превијености односа мозак-Земља (односу између „шара и талоба небеског”). На том трагу конституише однос мозак-Земља управо из међуделујућег смисла – из онога што се једном из другог предаје да буде виђено тако да је ствар омогућености (код њега виртуалност) везана за први ниво описа Земље код Платона – што је повратно важеће и за мозак. Постајање из те омогућености јесте предавање да се виде „шаре” тако да се путем њих раскрива једно парче могућег Земље (из талоба небеског које се слива у земаљске утлине). Однос између друга два нивоа – тока подземних вода и правог описа земље јесте из преплетености – тако да ту преплетеност одржава први ниво, али кроз саму увезаност са понором који је прекид из ког је њихање само догађање. Први ниво који је за ту преплетеност другог и трећег и држећи је расплићући из другог нивоа – тако да је оно држеће оприсућујуће из расплићућег, а расплићуће расплићуће под светлом држећег зато што је истовремено уграђено као прожимајуће и као одвојено унутар себе за себе у себи самом држеће из њихања.

Делез пише:

Мозак није само тјелесни орган него индуктор друге, невидљиве, метафизичке површине гдје се сви догађаји записују и симболизирају. Управо се између уста и мозга све догађа, оклијева и узима смјер. Само побједа мозга, ако до ње дође,

²⁶³ Платон, *Федон*, стр. 111, 112.

ослобађа уста за говор, ослобађа их од екскременталне хране и повучених гласова, те храни свим могућим ријечима.²⁶⁴

Отуд тек логос има конститутивни смисао – тако да, он није сводив на оријентисање унутар скупа речи и исказа као детерминисаног тла сходно ком се крећемо међу другима. Логос јесте из поновног уношења да се види из разлучивања – односно да се од нас предаје оно што путем нас тек има бити увидљиво (из принципа наталности – актуализације човека из обнављања оног путем њега поново могућег).

У супротном „мозак” гнездо постаје редукован на „врзино коло глупости и пакости” (Делез); принцип функционисања језика постаје унапред загађен ресантиманом; он ништа не предаје да се види, сем што криви себе, другог, тражи кривца (други), бежи пред кривцем (собом); врти се као мачка за својим репом – не схватајући да је реп део ње. Оно што омогућује то вртење је наслањање на саме силе које се унутар тог вртења држе на нивоу односа унутрашњост-спољашњост тако да терају од себе своје Унутар и Споља држећи поробљењим себе спољашњошћу у самом себи и спољашњост собом. Тим путем се не допушта да поново ствари постану разлучујуће из предавања да се Споља види из оног Унутар – онда када се реактивирају силе предавања да се поново види оно што има бити виђено по предавању оног што се путем нас уноси. Логос јесте тек одатле разлучујући за оно што јесте; а језик јесте из омогућености држања унутар себе оног што се поново уграђује у свет тако да се из њега *стабилизује оно разлучено*. Тим путем се *оприсућује оно омогућено из ког се тек гради плодно регенеративно тло (враћање на стабилизовано из поновног отварања)*. У супротном се језик држи одвојеним од способности разлучивања и подвргава вечитим саплитањем у потрази за једном завршеним, апсолутним „разлучењем”. Изнова „недосегнуто” апсолутно „разлучење” доприноси западању у експлозивно-имплозивно живо бласто. Зашто је ово прво стабилизујуће? Зато што се наслања на ток оног што је неумируће, што је из раз-теловљености и неорганског тока. Оно је предуслов да се путем нас кроз језик уноси оно што изнова отвара језик одатле. Друго остаје на нивоу помртвљења језика и увлачења

²⁶⁴ Gilles Deleuze, *Логика смисла*, стр. 203.

њeга у оно пропадајуће. Тада он постаје одвојен од логоса као разлучујућег – односно, од онога на шта се логос наслања да би био разлучујући.

Мозак јесте из односа превијености са оним делом Земље која је у чистом небу и његовим талогом из ког се виде шаре, ишараност разним шарама. Сами понор је њихање из ког је прекид ствар вечног времена – оног које се одвија на висини догађања тог прекида. Из вечног времена нам је омогућено хватање и самозахватање. Наиме, из тог односа мозак сам није везан са струје које се тичу напетости и разрешења из увезаности у организам – већ и из превијености мозак-Земља јесте оно што последично омогућује опосредујући однос према себи и свету. Начин на који смо настојали да тај вид односа артикулишемо јесте у вези са појмом изворног догађај самосвети. На основу њега је изводив тај вид одвијања код човека из онога што је од њега предавајуће. Извођењем из тога човек се и конституише, као и сам свет као путем њега могућ. Зашто је он важан? Зато што је било речи о томе да се развије пут из ког је оно преплетено тек одатле расплићуће. Будући да то није аутоматски процес код човека – он је тек одатле и постајући из својих омогућености (то смо путем желеће, жудне и мислеће димензије душе настојали да расветлимо).

Ако бисмо настојали да изворном догађају самосвести у односу превијеност мозак-Земља који урачунава та три момента дамо неки вид визуализујућег описа било би реч о *осовини*. Из ње јесмо држећи за себе саме по ономе како јесмо постављени у свет. То претпоставља ниво који се изводи из оног што је за нас саме држеће, не као само нешто изван нас него као уплетеност оног прожимајућег – оног што има карактер квазисуштине, по интуитивној интеграцији неког „код себе” свих шара које чине наручиту шару (утолико мозак јесте гнездо које у себи носи све шаре својствене Земљиним шарама). Због тога изворни догађај самосвести последично, по прекиду из ког се ослобађа догађај као догађање, на равни за нас саме унутар нас самих држећег – постаје осовина која из себе себе путем нашег удела унутар себе двоструко генерише (међуоднос превијености између *гнезда* које носи све шаре и *небеског талого* – желеће и мислеће димензије душе). У том смислу путем тога је реч о генерисању које има карактер – дијагоналног покретања и међуделујућег смисла између вертикалне и хоризонталне осе из којих се генерише како узвисивање из оног држећег, тако и

поновно раскривање из оног што је дубље и даље из нас за свет и из света ка нама из оног прожимајућег (делезовско развијање ларве у лептира; односно гнезда из небеског талоба). У том се смислу путем нас сам свет раскрива – тако да хоризонтална раван јесте у вези са назирањем из разлучивања, а разлучујуће у вези са оприсућивањем да се види по оном разлученог из оног узвисујућег.

Ако особину те осовине покушамо да визуализујемо зарад поједностављивања онда би он имао изглед преплетености који је својствен днк-ланцу. Унутар њега постоји овојница за омогућеност да се тај вид расплитања одвија тек када се имају у виду две струје. То да он функционише и по принципу опруге која са становишта омогућености није сводива на механизам напетост-разрешење, који је карактеристика самог организма; иако јесте са њим у вези – онда када постоји вид поновног сабијања опруге зарад одвијања из оног узвисујућег. Управо тада је реч о томе да је расплићуће расплићуће из другог нивоа, који је у вези са трећим – а да је узвисивање ствар расплитања расплићућег из првог нивоа из ког је изводеће узвисивање. Оно је контратежа саплитању у трећем нивоу, који увлачи у себе ланац тако да опруга бива сабијена у мери у којој оно што је уплетено путем преваге трећег чини да се умањи способност одвијања из узвисивања. Тиме, не само да се умањује подлога за постајање из омогућености, него се она своди на без-свесну еруптивну димензију која бива увучена у сами механизам напетост-разрешење – који је разоран не само по узвисивање, него и сам разум; који увлачи у себе и подређује га себи. На основу тога се обично унапред подмеће схватање да је међуљудски свет „наслоњен” на наше потиснуте пориве. Са тим подметањем мозак се редукује управо на супротно од оног о чему Делез пише – он нема логос као оно путем чега се уноси оно разлучујуће (принцип наталности); него је сведен на „екскременталну храну и потиснуте гласове” – односно принцип морталности поробљава принцип наталности (држи га одвојеним од наших омогућености).

Тада свако понављање у дословном смислу јесте понављање увучено у без-свесну напетост-разрешење опругу која чини да се она изводи само зарад самог разрешења. Та тенденција у себи не само да нема карактер узвисивања него ни разрешавања – будући да поново производи напетост да би се разрешила. Утолико однос према потеби за разрешавањем јесте привид – а то поновно произвођење

потребе за разрешењем јесте само *понављање организма*. Али само понављање – његова одлика као „улажење и враћање” – као што „дах улази и излази на уста” – уграђује претензију на разрешење не због својства потиснутих порива већ из својства „жудње за собом”. Заправо, однос та два постаје везан за привид да се једном пронађе „излаз” да би се изашло из онога што увлачи у понор. Утолико, сама претензија на разрешење јесте у вези са потребом за излазом као бегом пред понором. Сами понор је прекид и као такав нема дна. Тај прекид је оно што одржава излажење и враћање – као њихање у средишту земље. Као што њихање одржава сами рад организма – тако тај прекид јесте оно што омогућује њихање и оно прожимајуће из ког је држеће у самом себи држеће; држеће за целокупну земљу и прожимајуће кроз то њихање. Бег од понора је бег ка разрешењу. Он производи привид да се њихање покреће – али је то њихање дубље и даље од принципа покретања које се везује за однос напетост-разрешење. Привид понављања из човека се конституише када примат преузима организам тако да га држи суженим у односу на омогућености понављања које је само њихање. Тек из другог вида понављања је отварајући и затварајући простор да се буде из понављања. Путем њега је на делу уношење да се види из талоба оног што је небеско у утлинама онда када се из прекида поново конституишемо из вечног времена – из постајања на основу тог раскорака. Жудња за смрћу одатле је преокрећућа из поново могућег – из нас као отпочињућих, из нас који су преузимајући из догађаја рођења. Тада раз-теловљеност наместо подређености принципу функционисања организма јесте та из које је разлучујуће разлучивања разлучујуће.

*Одатле је сам прекид – као оно што је са једне стране везано за желећу раван, али и за мислећу – оно из чега је постајање и омогућено. Жудна раван има карактер потребе за разрешењем. Привид потребе за разрешењем сужава понављање и оно бива затворено у самом себи као не-расплићућа петља увучена у време као чекање и освртање; или у механизам напетост-разрешење – који конституише граничну могућност (самоукидање). Наспрам ње као жудње за излажењем из света *испоставља се да је излазеће излазеће само из узвисивања*. Онда када смо говорили о вечном времена које се очитује путем постајања из догађаја самосвести оно је било у вези са видом односа између та три момента*

која овим путем увезујемо на још један начин. Узвисивање није ствар тачке ка којој се иде већ је оно „како расплићуће” то што установљава двоструко кретање ка хоризонталном и вертикалном из ког смо тек и постајући из омогућености. Оно је контратежа запалости у подређивање афективним механизмима, у принципе напетост-разрешење – који, и као рационализовани не доприносе да се види него да ствари остају заточене у њима; да као такве – остају за нас не-уразумљујуће.

13.2. „Глобални омотач” у „омотачу над омотачем”

У таквој констелацији наше постављености у свет глобални омотач се умрежава на токове односа мозак-Земља и умеће тако да диктира динамику тог односа. Он се наслања на кризн̄о и „профитира” од оног за чим се чезне из наше омогућености Унутар-Споља. Узима нас оданде одакле „све што живи жели своје властито биће”, али тако да нас држи одвојеним од могућности своје актуализације. Тим путем се празни унутрашњост и она се насељава перманентном спољашњошћу која узима шаре од мозга да би их кројио кроз понуду непрестаних и непрегледних „излаза” на начин циркулације опција и одабира. Тада оно „желети властито биће” постаје преусмеравано ка „свему што живи фали још ово”. Тим путем – настаје пролиферација „импланата”, који држећи нас одвојеним од актуализације, замењују оно што се може бити сходно двострукој природи вишка који се са нама умеће у свет. Тада се – „све што се нуди на имплементацију код онога што живи увезује у порив ка самоприказивању”, сходно ком, путем самих људи циркулација опција и одабира има своје непрегледне, виралне токове. Тада све што живи тражи своју потврду – а све што је мозак постаје подређено физиолошком, односно телесним мешавинама једног органа који се тим путем ставља на располагање; откида од даљег и дубљег смисла, од омотача над одмотачем и држи на нивоу на ком се успоставља располагање над мозгом као органом. Тада, сам мозак орган – постаје, као најдиректније умрежен, сами циркулатор онога што се путем њега одржава. У пренесеном смислу – глобални омотач изворни догађај самосвести, оно што смо посматрали као осовину, овојницу посликовљену као днк-ланац (сходно којој је

омогућена актуализација нас дијагонално – из оног узвисујућег и оног што се уноси да би се актуализовали на хоризонталној равани) – притеже толико да се „свест о себи” (са виртуалном персоналношћу) подреди формативању прошлости, која се мапира као оно извесно. Тада тај вид хронолошке формативације умрежен са неформативаним, ризомским грађањем памћења које намећу услови мозак-Земља удваја систем спојница памћења – тако да оно што памти себе само унутар себе самог почиње да ради мање, наспрам онога што „за нас” формативањем памти нас саме. Као прозирно другима, оно једном прозирно као формативано обавезује да се преузима као део нас – односно да се тим путем ради на систему кројења, брушења те формативације; јер се она повратно неминовно враћа на нас – као последица (било да је реч о „игри, забави или дословном настојању”). Она постаје оно што замењује „интелигибилизацију, култивацију” ризомског тока памћења који се тим путем чини све више од нас удаљеним, мање расположивим – док не постане „отргнут” из омотача над омотачем; одвојен од увезаности мозга са Земљом (метафизичке површине). Тада мозак орган из телесних мешавина постаје сведен на потхрањивање својих физиолошких потреба из глобалног омотача, на потхрањивање глобалног омотача путем стављености мозга на располагање за његово напајање.

Тим путем по једно парче могућег света путем нас – постаје „запоседано”, постаје замењивано и подређивано формативању (виртуалне персоналности). Тада наш удео у свету постаје сведен на тек толико упрегнуће које претпоставља извођење (само)ажурирања и даље перформације. „Сабијењем” осовине која изгледа као днк-ланац (под дејством глобалног омотача) човек се држи на оном нивоу на ком се, будући да нелагода кризног производи потребу за „излазом”, увлачи у механизам – нелагода – „излаз (ажурирање, перформација)”, нелагода – „излаз (ажурирање, перформација)”, нелагода – „излаз (ажурирање, перформација)”. На тај начин се одвија међусобно напајање једног другим (нелагоде – „квази-излазом” кроз ажурирање и перформацију и обратно) тачно толико да се кризно држи на оном нивоу на ком је реч о „менаџменту” над њим. Будући да се „парче света” од нас одузима у околном живљењу, постепено се одузима и оно „међу нама”. Наместо нашег постајања из упућености и осуђености на друге стаје „парче света међу нама” технолатке – која нас тек као

„форматизоване и компресоване” чини подељивим. Тиме се и кризно из самог фактичног света држи удаљеним пред оним „међу нама”, будући да постаје обавијано напајањем и потхрањивањем глобалним омотачем путем нас. Таква међусобна уроњеност доприноси томе да се и непосредно повезивање са другима обликује из самог глобалног омотача као природног стања ствари.

То постаје предуслов обуке за стварност као за подијум за перформацију прерасподељених оријентација. Шта разликује принуду на мишљење кроз конструисање као изумевање и пролиферацију празних конструката? То да ово прво јесте у вези са „предавањем да се види”; а предавање да се види јесте увек уобличујуће из резонанције са оним што је стављено да буде виђено, што не би другачије имало како бити увиђано, што се предаје зато што није унапред увидљиво. Оно је ту и да би се разобличио оно што прикрива да се види – да би се раскривао пут из разлучивања. Пролиферације конструката, с друге стране, служе да одвоје језик од онога што је стављено да буде виђено, како би оно што се кроз њих пушта у оптицај послужило као оруђе које оперише на начин подређивања језика законитостима које га фактицизују. Тим путем се оно стављено да буде виђено држи заточеним. „Идентификовање и декларисање” постаје оно што треба да заокружи односе међу конструктима на прозирно-поклапајући начин; начин који онемогућује подстицање да мишљење мисли.

Тим путем прерађена стварност, која као таква треба да „паше” нашем оруђу, подупире уљуљкивање у догматизам својих „критичких” убеђења у вези са светом и собом. Тим путем се повратно регенерише и унапред усваја као подразумевајућа кровна тоталитарна идеологија – „све је идеологија”. Она постаје тло са ког се узимају „оруђа” путем којих се она непрестано напаја и потхрањује из расподељених делова који се унутар себе диференцирају и све више удвајају. На тај начин имамо на делу то да је „недвосмисленост” та која оруђа прикива за носиоце оруђа. Само довођење у питање „ношење оруђа” – постаје неопрестива грешка. Тада сви добијају оруђа, алате да се међусобно по задатим критеријумима крећу, јер је оно „како се говори” о стварима већ расподељено. Реч је о томе да се узме оруђе и да се дословно примењује. Оруђе се качи на афективно попрошћене механизме у човеку који – удружени са императивом „бриге за своју вредност и верификацију ње” – додатно доприносе подупирању инсистирања на својој

ирационализованој исправности. Профилизација корисника – на основу јела, одела, љубави, културних преференција, идеолошког оруђа, расположења, посвађалости, бодрења, сатирања, политичких очекивања производи прозирност и предвидивост – која је погодна за прорачун у вези са даљом оркестрацијом оним делом нас на који глобални омотач себе умрежава и себе обнавља кроз те делове.

Кровна тоталитаризујућа идеологија „све је идеологија” се непрестано чини подразумевајућом из тих делова – јер природа тог вида умрежености доприноси сталном бацању коцака, тако да се све сломе на онај начин на које би њу саму опет потврдиле. Тај вид обнављања ње тим токовима, себе одржава више него што ико може да смисли да ће се десити – довољно је само да се точак поново заврти. Наиме, виртуална места за забаву и размену културних садржина (која су претпостављала имање рачунара) су повремено, све више укључујући и „политичку димензију” – наместо „простор повезивања” постала *простор модела за ре-конформирање*. Док су била у вези са музиком, дељењем културних садржина она су се надовезивала на покушај профилизације у масовном друштву на основу тога шта има да се слуша, гледа, чита, шта има духовито да каже; после су постала једноставно простор расподеле кланова по систему стратификације и обнављања кругова за потврђивање свога оруђа. Онда када тај вид расподеле кроз конформирања сиђе и ван виртуалног – када „виртуална оруђа”, ре-пласирана од професионалних класификатора форматују групну кохеренцију људи на основу додељене партиципативне преданости једној од струја – она постаје све више првостепено референтна и за наш боравак у свету. Тада кровна идеологија „све је идеологија” најнепосредније постиже своје тоталитаризујуће дејство. Људска увезаност на техно-алатку у виду телефона – јаче доприноси да додатно „помути” ствари будући да путем њега свака непромишљеност, афективна озлојађеност најдиректније нађе свој пут до „јавности”. Тај вид увезаности непрестано доприноси да као у „ријалитију” људи показују своје „право лице”, које себе само обнавља и боље од икаквог сценарија – будући да су реквизити расподељени, простор утрт, оруђа додељена тако да се само то „право лице” (продукцијом машине за млевање људства) очитује („право лице” јесте стални пораз ослобађања мозга за говор; мозга који као такав служи „сврси”).

14. ЧОВЕК ИЗМЕЂУ ДОБА БЕЗ ИМЕНА И ДОБА ПРЕЛАЗА

14.1. О проблему „сакаћења” прошлог и будућег

Назначили смо да метанаратив протетика за оријентацију себе исцрпљује из философије, уметности и религије, од њих преузима окоснице које „отрже” и функционализује – постаје полуга за апсолутизацију глобалне суперструктуре. Са друге стране, психологизација, идеологизација, социологизација, политизација – философије, уметности и религије доприноси њиховом ураћању у такву слику света, њиховом све опосредованијем самоубиству, тј. самоубиству онога на чему је заправо и „почивајућа” европска слика света. Утолико се проблем преобликовања светског „терена” протетиком за оријентацију – не тиче само националног наслеђа – него и европског и сваког другог наслеђа које исто тако бива увучено у логику подређивања свега прошлог тумачењу њега сходно садашњим критеријумима. На тај начин одрицање од националног наслеђа иде руку под руку са одрицањем од европског наслеђа – од његове разно-[на]родности. Превођење на режим све је идеологија и развезивања из микропреваласти међу људима служи замајавању да ћемо се тим путем „срести са утопијом”.

Неизричито се тим путем подразумева да више немамо о чему да мислимо нити да се питамо, да немамо шта да стварамо – већ да треба да се упослимо да уређујемо свет тако да постанемо „ситуирани” као они који ће *саобраћати установљеним, задатим, предвидивим путањама*. Тај вид не-бриге за наслеђе у том смислу није само у вези са тим да ћемо дословно читати Платона и тиме га умањивати за оно што је „трансцендујуће” – што је проширујуће за опсег разумевања нас самих. *Реч је и о томе да ишчезавање и све веће сужавање опсега нашег саморазумевања нас одваја од онога што као људи јесмо*. Када се изгуби из вида наше учешће у свету – у ком смо на размеђи прошлог и будућег – онда је све теже црпети смисао нашег бивања на основама које су ишта више од усредсређености на „фасадизацију и стилизацију” наше окренутости ка

пропадању. Такав вид нашег учешћа у свету није по себи од значаја – већ је он неопходни замајац за оно „настављајуће” – за раскривање тога како можемо бити виђени и како свет може бити виђен из нашег поновног успостављања односа према себи и њему.

Наиме, када начелно тога не би било у својој омогућености, када би овај свет био *сводив само* на односе моћи (и дискурзивно организовано морализаторску, естетизовану, свепрожимајућу структуру моћи, доминације и потчињавања), онда би се заиста могло поставити питање: „а зашто се онда уопште и рађамо?”. Заправо је то питање које је зачала још Хана Арент – оно је уследило као вид реакције на свођење онога око чега се окупљамо на најмањи заједнички садржалац. Таква логика данас бива превреднована и превођена на дословну натурализацију корисничког односа према свету – који је заоденут естетизованим, метафизичким, морализаторским и свим другим флоскулама које су „одбегле” са хуманистичких катедри намењених образовању – да би њима доминирала логика проучавања неометаног саобраћања у том и таквом свету, регрутовање за њега (као уподобљавање њему). Флексибилно преносиве дистинкције изведене из напредно/назадно, развијено/неразвијено, прогресивно/регресивно остале су да егзистирају и узеле маха у обликовању нашег живљења (укрштене са геостратешким интересима испарцелисаним до непрегледности) – можда више него икад и један други бинаризам. Други нису до те мере дословно били схватани будући да су имали симболичко упориште и снагу (само)досмишљавања. Управо ова дословност јесте оно што Делез препознаје као произвођење све веће и веће „перверзије” када се вештачка организациона друштвена творевина схвати дословно.

Наиме, ако не нападамо такав идеолошки став да је све идеологија (или, постоје само идеологије) само са нормативних основа, нити са становишта теоријско-аналитичке недоследности сходно ономе што се унапред подразумева под тим да је „све идеологија”, али ни са становишта неке носталгије за нечим што је било пре позномодерне кристализације тога става, нити са становишта претензије на секуларно месијанство – можемо да укажемо на један проблемски однос управо онда када уочимо да ствари тако стоје.

Указаћемо на то путем мисаоног експеримента.

Наиме, ако прихватимо став да све јесте идеологија (или постоје само идеологије) – то имплицитно подразумева да свако од нас настоји да свој партикуларни интерес подметне као општи – ако је тако, онда је иоле „нормалан” међуљудски однос немогућ на микронивоу; онда није могућ свет ако је сваки међуљудски однос унапред осуђен на узајамном тлачитељству и мучитељству. Дакле – имплицитно, сваки је разговор ствар која камуфлира то да испод свега лежи грабеж за превласт (ако не свесно, онда тзв. „несвесно”). Ако имамо способност да идентификујемо да тако стоје ствари, онда имамо омогућеност да се побунимо зато што то јесте тако; када се нађемо изложени пред фактичним стањем света.

Одакле ми побуна, ако је све тако? Она није ствар неког „правичног појединца” који се налази изван тога – него побунити се, значи побунити се и против себе као таквог – односно против нашег обитавања које би се из тога изводило. Ако постоји наша омогућеност побуне против таквог вида бивања – онда је побуна и могућа зато што постоји онај простор сходно ком ми најпре можемо да видимо да ствари тако стоје, сходно ком можемо уопште да се побунимо, сходно ком значи да свет може бити виђен путем нас кроз ту визуру, и да будући да може бити виђен кроз нас кроз ту визуру побуне, онда може и бити виђен другачије полазећи од нас као људи (то јест – да није само тако). Наиме, тај вид побуне пада даље од неког вида претензије на то – „нећу да будем тлачен, хоћу ја да будем тлачитељ”. То да побуна пада даље од тога (даље од освете) – говори о оном виду отворености нашег бића сходно ком оно узима учешће у конституцији самог света путем нас – односно, то сходно чему он може бити виђен путем нас учествује у конституцији тога како он јесте (сходно чему може бити актуализован и одатле). У том смислу, она није у вези са тим – ја желим да ствари стоје другачије, односно да стоје „тако и тако”, желим оно што недостаје – већ јесте као жељење себе сходно ономе што нам може бити из омогућености побуне, сходно чему јесмо постављени у свет (и он путем нас) даље од стања које препознајемо као такво. Тек је одатле свет и могућ по ономе што јесте путем нас, а ми постајући по ономе што јесмо. Не зато што ми на тај начин „конструираемо” на неком празном терену (да би било другачије), већ зато што се ослањамо на оно

што већ јесте путем нас у свету присутно – односно, што свет путем нас може бити (о чему нам сведочи – могућност побуне).

Све и да то уочимо као стање ствари – онда је нама из својих омогућености дато да себе и актуализујемо из побуне. Сходно томе је тек изводив смисао деловања, мишљења и стварања – односно сходно ономе што се извлачи испод тога да би се уопште и видело – како путем нас ствари могу стојати (управо зато што имамо простор за побуну). У том смилу – оно би било у вези са тим „како ићи у сусрет долазећем времену” (што је посве супротно од обавештености како се ствари мењају, „напредују” да бисмо и ми били део тог таласа) тако да се путем нас изводи противкретање у односу на долазеће као унапред извесно – односно, противкретање томе да је већ осуђено да не може бити другачије путем нас. Тек одатле новодолазећи јесу отварајући из себе као обнављања поново могућег и тек тада прошлост јесте отварајућа из оног што се показало као могуће путем човека.

14.2. Момент времена за уграђивање – предупредивање сакаћења „прошлог и будућег”

„Седелачко” мишљење, да се позовемо на Делеза, седи у нашем времену и осврће се на прошло и замишља будућност – и оно је само један временски ток. Оно чему смо ми настојали да утремо пут јесте у вези са уношењем хоризонта у свет сходно ком говоримо. Док седимо уроњени у своје време читаво нам прошло „неизричито пресуђује” онда када се из повесних мена поново раскрива тако да поново може бити виђено путем нас, све оно што се путем човека показало као могуће се унутар нас, у тој садашњости одмерава. Док седимо уроњени у своје време исто тако нам и новодолазећи неизричито „пресуђују” из оног чистог могућег, из обнављајућег тока поново могућег (света) путем човека. Док ми седимо углављени у своје време, осврћемо се и гледамо како да прошло тумачимо, како да новодолазећима дајемо да тумаче, читаво нас прошло и новодолазећи тумаче из двоструког смера. Када бисмо непрестано мислили о томе било би нам тешко да се одржимо у околном-свакодневном живљењу. Међутим, када се из тог микроновоа, из тог вида двоструког смера ослободи „налог” за

преузимање – онда природа тога преузимања јесте као уграђивање путем себе оног момента који је у вези са нашом увезаношћу у могуће човека у свету – из ког смо из себе самих одмеравајући. Одатле тек јесмо у спони са оним како бивамо одмеравани са тих двоструких страна – које јесу једне на друге делујуће управо путем нас. Као што бисмо, када бисмо непрестано размишљали о томе да нпр. неког човека од живота и смрти раздваја само један удах који ће се поновити или више неће, били тешко оријентишући у околном живљењу. Због тога опрез постаје оно што доприноси двоструком чувању себе и другог.

Обично се саморазумљиво узима то да је прошлост са становишта просторности нешто иза нас, а будућност нешто испред нас – оне то јесу када се посматрају са становишта актуалог, са становишта времена телесних мешавина. У случају на који ми настојимо да упутимо – реч је о томе да оне паралелно постоје *са-нама* на пресеку актуалног и могућег (оног што се у прошлости показало као могуће путем човека и оног што је омогућено да се покаже као могуће из хватања долазећег времена и из новодолазећих). Реч је о истовремености у којој су све „очи” онога што се показало као могуће путем човека (прошлог) упрте у нас – као што су све „очи” долазећих упрте у нас (будућег). Зашто? Зато што од нас зависе они који су улагали напор да нам се обрете из оног што премашује људску пролазност; да раскрију димензије света које су се показале као раскривајуће путем човека. Зашто долазећи? Зато што зависе од тога шта их дочекује унутар света по рођењу. Како тај двоструки смер нас захвата? Тако што тек из пресека те две равни ми стичемо свест о свом унутарсветском смислу – због чега такав положај није пуко бремене, оптерећеност у вези са тим, већ одатле тек јесмо постајући из оног путем чега нам свет пружа станиште из нас као могућих.

У том смислу: рођење људи (што запажа Хана Арент) као такво *има политични смисао најпре у односу на друге* јер се на тај начин *људско биће, кога пре тога није било, умеће међу-нас*. Наиме, рођење животиње јесте оно што се изнова умеће и што је делимично апсорбујуће са становишта света и природе (сем ако није рањена, савладана, изгладнела, избачена из за себе погодног окружења). Али људско је неапсорбујуће са становишта света живота и са становишта света које одржава и обнавља човек – будући да у њему човек није једном почео и завршио се. У том случају он јесте „вишак” управо зато што је човек и зато што

му је по том вишку омогућено да ствара, одржава и обнавља свет међу људима (нису слоновии нпр. иако већи од нас успоставили своју трајност – сферу духа коју ствара и обнавља човек) – брине за њега. *Међутим, рођење нема никакав смисао управо за оног који је рођен (са становишта своје засебне егзистенције).* Зато што оно нема никакав смисао за оног ко је рођен – да би он сам био могућ као *актуализујући из принципа наталности* (из себе као почетка међу-другима) неопходан му је свет међу људима унутар ког може да отпочне и отпочиње по ономе што јесте (на основу чега, управо зато што јесте *усек* и *почетак*, није само као фактички живуће). Он је у вези са поново могућим човека путем свету и света путем човека.

Да преведемо на други ниво – једном створено дело (уколико јесте аутентично) тиме што се умеће међу нас оно има политични смисао – јер се путем њега обнавља наша актуализација из принципа наталности (односно уметање онога што пре тога није било међу-нама, а што постаје међу нама делујуће). Оно као такво има политични смисао најпре у односу на друге јер се на тај начин умеће међу-нама, *али оно нема никакав смисао за самог себе*, односно, неопходан му је свет међу људима да би могло да се *актуализује на основу оног по чему није само фактички пребивајуће* (као било која друга ствар). Да би дело могло да буде актуализујуће по ономе што јесте, неопходни су они који га тумаче – тако да оно на тај начин добија свој смисао – али, *оно будући да је „вишак” (усек у неко постојеће стање) изнова јесте оно што тумачи и нас*, односно оно као такво јесте оно путем чега себе можемо да тумачимо; *али и које, путем нашег тумачења може да се актуализује по ономе што се путем њега нама, од нас нама протумачило.* Тај „вишак” из ког дело (изнова – у зависности од повесно променљивих околности) тумачи нас, што је инхерентно њему самом као „почетку” – карактеристичан је за онога који је рођен, утолико што у постојеће стање света јесте као *почетак*.

Како ми јесмо из тог „вишка” није исто као што и само дело јесте – али *јесте једно са другим у вези.* Наиме да би дело било тумачено а не „конзумирано” – увлачено у логику корисништва, неопходан је егзистенцијални простор. Он није тамо где смо само у улози рецепијента који су савладали одређени симболичко-значењски режим да би били оспособљени да тумаче – већ „тамо” одакле јесмо и

„вишак”. Свести тумачење на „различита паралелно постојећа идеолошка читања (која искључују једни друге)” значи одузети и нама и делу свој „вишак”, али и (функционализовати мишљење и уподобити постојећим приликама некад створено) – односно – онемогућити му приступ тамо одакле оно увек „наступачи” и одакле из нашег „вишка” од нас може да буде тумачено. И (ново)рођеним и (ново)створеном се на тај начин одузима оно што је пресудно и неизбежно за обнављање људског света. Ако се то буде од нас „закидало” – онда ће све што је за нама остало бити подређено нама „доступним” обрасцима – *који ће нас и од нас самих и од прошлог и будућег света отуђити по ономе по чему пресудно и јесмо то што јесмо. Дакле – реч је о томе да постоји двоструко кретање у вези са тим видом отуђења од онога по чему пресудно јесмо то што јесмо.*

14.3. Човек из разликовања омотача над омотачем и глобалног омотача – између доба без имена и доба прелаза

Ако глобални омотач заправо доприноси потискивању и преусмеравању онога што нам је инхерентно из омотача над омотачем – тако да то потискивање и преусмеравање почиње да „одржава” обнављање тоталитарног дејства глобалног омотача – оно што смо настојали да постигнемо јесте било у вези са питањем о нашем изнедровању оног што се потискује и о нашем поновном усмерењу одатле. Баш зато што ми као људи јесмо са својим временом неминовно проткани дејством једног и другог (оног што има неумитно дејство на нас и оног што се због своје тоталности установљава као нешто за нас неумитно) – ми смо ти унутар којих се одвија разликовање тога двога и који су способни да буду из тог разликовања унутар нас и око нас. Тај вид разликовања није сводив на формалнологичку претпоставку – то да је једно ствар стварних метаструктура, а друго глобалних суперструктура које се намећу као стварне метаструктуре. Реч је о томе да се оно и неосвешћено збива у нама као превирање, као само од себе неизричито разликовање тога двога. Ако се послужимо Делезовом метафором у вези са развијањем ларве у лептира, можемо рећи да у човековом бићу са

становишта самих сила постоји уграђена интенционалност (која није ствар његове воље) да постаје саобразно ономе како јесте, као што је ларви инхерентно, јесте у њеним „омогућеностима” (која за разлику од човека не мора о њима да се „стара”) да се развије у лептира. Утолико се, код човека, неосвешћено унутар њега самог одвија то разликовање и онда када се о њему не „стара”, и онда када је посве апсорбован глобалним околностима, он пасивно трпи дејство тог разликовања (које се одвија и онда када то није, будући да се свет обликован глобалним одредницама – не може игнорисати).

На основу тога разликовања мислимо своје доба на размеђи између доба без имена и доба прелаза. Тиме настојимо да упутимо на то да све веће потискивање и преусмеравање онога што нам је као људима постало инхерентно из омотача над омотачем води самоукидању одређујућих момената човековог бића, које смо у раду настојали да осветлимо и „упрегнемо” у нови повесни контекст, и упадању у доба без имена, некаквој мутацији људскости која ће све мање имати како да се издигне из своје уроњености у стање света, које се производи и које ће се производити кретањем ка будућности, као већ унапред посвојеној глобалним омотачем. Са друге стране на основу тог разликовања могуће је схватити наше доба и као доба прелаза које би било у вези са „нормативно”-онтолошким смислом човековог повесног положаја у свету. Као доба у ком се, из опирања спрам кретања по инерцији у доба без имена, пресудно одлучује о томе шта од човека остаје, и постаје. Оно што у том случају јесте „нормативно”-онтолошко било би у вези са нашим постајањем из тог разликовања, из ослобађања оних сила које се потискују и из поновног усмерења саобразно изнедровању њих. Постајање из тога разликовања јесте питање повесне самосвести човека нашег времена. С тим у вези егзистенцијалноонтолошке и повесноонтолошке одреднице које смо настојали да оцртамо везане су за утирање путева ка ономе што сеже дубље и даље од оваплоћења глобалних одредница са нама и међу нама – да би се одатле бивало према свету. Одатле тек људска унутрашњост постаје ослобађајућа од дејства тоталитарности и из своје отворености према спољашњости која путем нас и може бити и другачија.

Ипак, оно што смо оцртавали као егзистенцијалноонтолошке и повесноонтолошке одреднице није оно што нам „јемчи” ослоначност, рецептуру

за постајање већ пре оно у односу на шта и из чега се оријентишемо и постајемо у добу прелаза. Насупрот стању света у ком су „кораци” за произвођење човека „адекватним” глобалној суперструктури трасирани, легитимисани – извођење из постајања о којем смо говорили није нешто што се да легитимисати, „трасирати”, није реч о некаквом алтернативном моделу, рецептури за идеје ка будућем, која би нам јемчила извесност. Управо оно што стоји на, условно речено „другој страни” (од легитимисаних, трасираних корака) јесте у вези са непрозирним, са повесно начетим делом нашег бића које се не да једном „расветлити”. У том контексту саморазумљивост својствена нашем времену, то да се кораци „морају” изводити утабаном стазом, да би се уопште корачало – производи додатни страх од изнедравања корака које нам је могуће извести, а последично и страх пред свим другим путањама које би се могле путем нас трасирати. У склопу већ поменутог запажања – да је човек биће које уме да игра, али не зна кораке, да је у његовим омогућеностима заиграти, али да његови кораци могу тек настајати у зависности од онога што га је „привало”, од онога како сходно томе игра као онај који је у омогућеностима заиграти иако не зна кораке – настојали смо да реконструишемо на основу чега он уме да игра тј. одакле проистичу његове омогућености заиграти и како његови кораци могу настајати у зависности од онога што га „приваља” (што смо посебно разматрали полазећи од оног што нас „приваља” са изворним догађајем самосвести, са искуством фактичности). Ако се у садашњости – унутар нас, са нама и међу нама збива разликовање омотача над омотачем и глобалног омотача – оно се уопште и збива јер увек већ и пасивно трпимо дејство сила долазећег времена које нам придолазе и из омотача над омотачем – због тога постајање није постајање из некакве текуће садашњости него из сила будућег као чисто долазећег времена које тек и омогућује трасирање корака ка будућем које путем нас може бити и другачије; из којих прошло може бити виђено другачије. То одакле и на основу чега оно путем нас може бити и другачије настојали смо да укажемо полазећи од оцртавања облика спреге самосвести, жеље и рођености; истичући политичност њеног егзистенцијалноонтолошког и повесноонтолошког смисла.

Такво оцртавање било је од значаја – будући да то разликовање у нашем времену почиње да служи све више само зарад одстрањивања онога што се код

човека (и неосвешћено) тим путем зачиње тј. зарад множења „третмана” путем којих се обнавља урођеност његове егзистенције у доба без имена. Оно и јесте било претпоставка да се укаже да управо из онога што се тим путем зачиње пресудно одређујући моменти човековог бића могу бити упрегнути, тако да из њих можемо бити подупирући за отварање ка добу прелаза. Ако смо нагласили да психологизација, приватизација кризног односом човек–језик језиком оперише тако да доприноси *одвраћању света који је путем човека могућ* – да социологизација и идеологизација кризног односом човек–језик оперише тако да доприноси *одвраћању од човека који је могућ путем света* – да оба почињу да доприносе функционализацији језика из подметања протезе за самооднос и из подметања протезе за светооднос, тада је потреба да се оцртају контуре односа човек–свет, човек–језик била у вези са грађењем претпоставки за преиначење видокруга ових односа – да би се на основу таквог преиначења изричито ситуирао повесни положај човека.

15. ЗАКЉУЧАК

Ако се још једном осврнемо на целокупни рад, у настојању да сагледамо неке од његових момената, онда то са собом повлачи и истицање увида који нису били изричитито предочени. Било је речи о настојању да се „размонтира” слика света данашњице указивањем на одреднице које се увлаче као саморазумљиве за општељудско мишљење, бивање, деловање, које неизричито постају „мера свих ствари”. Тим путем, настојали смо да је у целини доведемо у питање – управо зато што „јерес” спрам целине слике света једног времена уопште може и да дође из философије. Ако од ње то не би дошло – онда нема те људске делатности која би могла да је доведе у питање. Кључно у том поступку било је оно одакле довођења у питање. Кризно се у том контексту узело и као повод за „извлачење човека” из механизма путем којих постаје тотално увучен у такву слику света данашњице, да би се она сама довела у питање на основу тумачења повесно условљеног и егзистенцијалноонтолошки условљеног кризног.

Сходно таквом тумачењу је путем опојмљења изворног догађаја самосвести било речи о настојању да се преиначи слика мишљења на основу које философија прећутно управо путем *cogito*-а комуникације постаје увучена у натурализован глобални омотач као у свеобухватну датост – као слушкиња такве слике света; која почива на прећутно подразумеваној квазитрансценденцији објективног прорачуна „невидљиве руке”, носећој фигури такве слике света – култивисаном организму и његовој манифестацији (питомом) варварству. У том контексту смо настојали да укажемо да представа о оностраности настаје са изостанком наше пуне актуализације из жеље за самоприказивањем, тј. из примарно искусујуће жудње за собом која раскрива нашу самоту, одакле се и отварамо из питања о бићу. Показивали смо да се на основу изворног догађаја то ко ми јесмо изводи из питања о човеку у свету, а да је манифестација таквог вида извођења постајање из могућег човека путем света и могућег света путем човека, тј. из актуализације онога што смо укрштањем тумачења неорганског тока живот Жила Делеза и принципа наталности настојали да увежемо из новопостављеног хоризонта. Поред тога ако смо настојали да покажемо да нас оно што смо именовали као искусивање фактичности света (истичући то као нашу темљену повесну одредницу) доприноси непроходности света за нас и непроходности нас самих – онда је читаво образовање философског плана полазећи од изворног догађаја самосвести било и у вези са чињењем проходнијим оних делова човековог бића које се тим путем „зачињу”, а који су нам најпре нерасположиви.

У повесном контексту у ком савремена „функционализација језика која се одвија из *cogito*-комуникације *није само проблем* са којим имамо привилегију да бирамо да ли бисмо да се суочимо или не – већ на то суочавање све више бивамо принуђивани, будући да језик те врсте у све комплекснијим склоповима односа све више могу, и све ће више моћи да производе саме машине” – истраживање које је оцртавало пут односа човек–свет, човек–језик (постајања *кроз језик*)²⁶⁵ *полазећи од нивоа нашег присуства у свету (који од машина нису захватајући онако како путем човека јесу)*; које се тицало крчења пута обнављању

²⁶⁵ Што се не мора ограничити на сам језик у ужем смислу те речи – иако је пресудно на томе био нагласак.

интерсубјективности полазећи од онога што смо именовали као *егзистенцијални простор* – било је у вези са поновним постављањем питања:

„Како (би се у новонасталим повесним околностима) могло извести одређење човека?“.

Такво одређење човека о ком је у овом раду било речи јесте било проткано и питањем: када се све већи део способности човека, онога што се кроз повест показало као њему својствено делегира на вештачку интелигенцију – на оно што почиње уместо њега да ради „за“ њега – „шта је оно од њега 'неделегирајуће'?" и „како нам то 'неделегирајуће' раскрива оно од човека, ако не и апсолутно суштинско, онда свакако оно повесноонтолошки суштинско?". Зашто је то важно? Зато што без тога сучељавања и одређивања човека спрема оног што уместо њега почиње да ради „за“ њега – њему прети то да постане тек некакав *неосвешћени „остатак“ од оног делегираног*, „остатак“ чија унутрашњост постаје празна шупљина податна дез-оријентационој (ре)имплементацији. Прети му губитак (повесне) самосвести. Наиме, одређење човека које постаје посве детерминисано глобалним околностима управо и води ка томе да он постаје тек некакав неосвешћен преостатак од оног делегираног. То што такав вид делегирања у неком квантитативном, али и квалитативном смислу надраста самог човека – „брзина, способност решавања задатака, расположивост података“ и сл. јесте оно што намеће другачије услове одређивања тога ко ми јесмо.

У таквим повесним околностима се показује да оно што смо именовали као политични смисао наших егзистенцијалноонтолошких и повесноонтолошких основа – јесте заправо темељно философско-антрополошко питање.

Наглашавајући то да повесно стање света јесте такво да нама фактичност предаје поглед на нас који нас најпре обесмишљава (пре него што нам „дарује поглед на себе“ – Хајдегерово запажање у вези са грчким храмом), да ми нисмо они који имају приче о себи самима како би искусивање своје судбине из њих схватили, да сходно таквој ситуацији ми сами постајемо актери приче која тек треба бити стварана; читаво тумачење везано за егзистенцијалноонтолошке и повесноонтолошке одреднице које смо настојали да повежемо тако да оне кроз причу постају окосница нашег идентитета – било је у вези са оцртавањем подупирућих момената за ткање приче из причања. Оно се пресудно изводи

саобразно нашој смештености у свет и у повесно стање света; тако да то ткање подупири извођење нас из обликовања своје егзистенције постајањем како би се путем тог обликовања путем нас чинили изричитим склопови политичног који се у контексту нашег времена показују као фундаментално философскоантрополошки. Утолико је читаво истраживање тога како сходно својој смештености у свет и својем повесном положају можемо бити уобличавани било у вези са чињењем прозирнијим тога како ми јесмо као такви постајући тако да путем тога постојања сама наша егзистенција постаје подупирач за наше доба као доба прелаза.

Наиме, ако смо назначили да метанаратив протетика за оријентацију преузима окоснице од философије, уметности, религије – онда треба рећи и то да такве окоснице нису само у вези са декорисањем данашњице, апсолутизовањем одредница глобалне суперструктуре, већ се тим путем раскрива то да управо од њих преузима окоснице зато што су оне те које су на овај или онај начин одговарале на питање – поједностављено и дословно предочено: „Зашто смо овде и шта ми овде радимо?”. То питање се у нашем времену протетиком за оријентацију свело на домет „операционално-техничког” карактера (иако оно јесте метафизичи, морализаторски, естетски обложено) тако да његова операционализација постаје полуга за произвођење бивања у свету које доприноси обесмишљавању постојања појединачног човека. На неки начин тим путем се сугерише то да свет који почива на апсолутизацији глобалних одредница „није за људе” – иако је све наизглед подређено „човеку”; иако је сам човек укључен у произвођење таквог света.

Карикирано и поједностављено речену људи су ту зарад „куповине у ходу (тј. онлајн-апликације за куповину)”, зарад „интернет-пакета”, зарад „недостатка витамина де”, зарад „ових или оних права”, зарад овог и овог „едукативног програма”, зарад „пробања бургера”, зарад „доласка на власт и мењања власти” и тако у недоглед – тако да се сам међуљудски свет постепено укида зарад подређивања човека „микроквазисветовима (од света фарбе за косу до света лекова, света телефона, од света информација до света едукација)” који треба да ступа у однос са њима како би био њихов „корисник”. Било као дословни

корисник тих „квазисветова”, било као њихов репрезент који својим корисничким односом према свету треба да „врбује” кориснике.

Они управо додатно све више и више могу да цветају зато што на то питање не постоји одговор и зато што то питање увек неизричито не престаје да прогони човека. Човеку са једне стране јесте неподношљиво да нема одговор на такво питање зато што то питање са собом повлачи мноштво других питања – и зато што његово изричито постављање узурпира њега самог.

Пошто се то наизглед „мало и недорасло” питање које нам је заправо заједничко и са онима пре нас и онима после нас, најпре спонтано намеће детету – читава реконструкција тога „како се оно најпре намеће” (тако да човек на тај догађај себе као детета мора да одговара) била је у вези са изградњом појмова из тог угаоног камена – са именованем момената „тога наметања” – тако да они постају неодвојиви од нивоа нашег присуства у свету. Ово је у вези са Делезовим запажањем да саме општости ништа не објашњавају, да оне саме треба да буду објашњене.

У том смислу контуре света и човека које смо тим путем настојали да оцртамо биле су у вези са оцртавањем тога како јесмо преузимајући из себе као почетка – тако да одговарање на то питање није ствар питања и одговора, проблема и решења, већ постајања, ослобађања једног парчета могућег света путем нас. Полазећи од тога, наша егзистенција постаје подупирач за отварање ка добу прелаза. У том контексту је оно „Како прелажења” спрегнуто са не-све-већим-западањем у доба без имена – са оним *Одакле* упрезања оних момената човековог бића који се показују за њега одређујући, који се почевши од њега одвајају, потискују, пренебрегавају, постепено укидају. Њих смо, ако ништа више од тога – настојали да оцртамо у настојању да их тим путем „очувамо”, да тим путем учинимо прозирнијим и изричитим такав повесни положај човека.*

* Напомена: Када сам постављала идејне окоснице нацрта за докторски рад у ком се изричито спомињало то да ће бити речи о повезивању мисли Хане Арент и Жила Делеза – није постојао ни један философски рад који ово двоје аутора доводи у везу (на то ми је изричито и указивано када сам први пут излагала тему рада на докторском семинару на Факултету политичких наука); као ни дуго после тога. У периоду у ком је писање мог докторског рада било фактички окончано, видела сам да се појавио докторски рад *Limit, collectivity, and the Capacity to Act: Reading Hannah Arendt with Gilles Deleuze and Felix Guattari* (ауторка: Suzanne Marie McCullagh). Иако у овом раду

Литература:

- Адорно, В. Теодор, Хоркхајмер, Макс, *Дијалектика просветитељства*, Веселин Маслеша, Сарајево, 1974.
- Арто, Антонен, *Писма из луднице*, Бранко Кукућ и Уметничко друштво *Градац*, Чачак – Београд, 2002.
- Арто, Антонен, *Ван Гог*, Клио, Београд, 1996.
- Arendt, Hannah, *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, Viking Press, New York 1968.
- Арент, Хана, *Живот духа*, Службени гласник: Alexandria Press, Београд, 2010.
- Арент, Хана, *Conditio Humana*, Федон, Београд, 2016.
- Арент, Хана, *Људи у мрачним временима*, Дечје новине, Горњи Милановац, 1991.
- Арент, Хана, *Шта је филозофија егзистенције?*, Досије студио, Београд, 2013.
- Бенхабиб, Шејла, „Од проблема просуђивања до јавне сфере”, *Заточеници зла: Завештање Хане Арент*, приредили: Даша Шухачек и Обрад Савић, Београдски круг и Центар за женске студије, Београд, 2002.
- Бергсон, Анри, *Духовна енергија: мисао и покретљивост*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци - Нови Сад, 2011.
- Берђајев, Николај, *Филозофија слободе*, Логос, Београд, 2006.
- Браун, Венди, „Рањени идентитети”, *Genero: часопис за феминистичку теорију и студије културе*, број 15, Београд 2011. стр. 219-249.
- Brent Adkins, *Deleuze and Guattari's A Thousand Plateaus*, Edinburgh University Press, 2015.
- Van Tuinen, Sjoerd, „A Transcendental Philosophy of the Event: Deleuze's Non-Phenomenological Reading of Leibniz”, *Deleuze and The Fold: A Critical Reader*, приредили: Sjoerd van Tuinen, Niamh Mc Donnell, Palgrave Macmillan UK, 2010. стр. 155-183.

ауторка опсежно „претреса” појмове и идеје Хане Арент и Жила Делеза (доводи их у везу, указује на неке од сродних момената, промишља деловање...), будући да је наш приступ другачији, да је код мене нагласак био на ономе што је требало да проистекне из увезивања појединих њихових идеја (да је оно што је проистекло из тог увезивања *један од* круцијалних момената рада – *али не и крајњи*; тј. да је сам проблемски оквир унутар ког се мисли деловање (изводи увезивање идеја ових аутора) посве другачије постављен и др. – нисам се освртала на овај њен рад.

- Van Tuinen, Sjoer, *Mannerism in Philosophy: A Study of Gilles Deleuze's Development of Monadology into Nomadology, of Leibnizian Approaches to the Problem of Constitution, and of Deleuze's Concept of Mannerism*, Department of Philosophy and Moral Sciences, докторски рад, 2009.
- Градац, Часопис за књижевност, уметност и културу, Антонен Арто, број 136-137-138, Дом културе Чачак и Уметничко друштво „Градац”, Чачак, 1999.
- Green, Naomi, „Antonin Artaud: metaphysical revolutionary”, *Yale French Studies*, No. 39, Literature and Revolution, 1967.
- Гротовски, Жежи, *Ка сиромашном позоришту*, Studio Lirica, Београд, 2006.
- De Warren, Nicolas, The Anarchy of Sense: Husserl in Deleuze, Deleuze in Husserl, https://www.academia.edu/14155701/The_Anarchy_of_Sense_Husserl_in_Deleuze_Deleuze_in_Husserl, 7. jun 2021.
- Делез, Жил и Гатари, Феликс, *Анти-Едип: капитализам и шизофренија*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци - Нови Сад, 1990.
- Deleuze, Gilles, Félix, Guattari, *Tisući platoa: kapitalizam i shizofrenija 2*, Sandorf&Mizantrop, Загреб, 2013.
- Делез, Жил, *Дијалози*, Федон, Београд, 2009.
- Делез, „Жеља и ужитак”, *Ствар: часопис за теоријске праксе број 1*, Клуб студената филозофије Герусија Нови Сад, Нови Сад, 2009.
- Делез, Жил, „Књижевност и живот”, *Реч: Часопис за књижевност и културу, и друштвена питања*, број 58.4, 2000. стр. 219-222.
- Deleuze, Gilles, *Logika smisla*, Sandorf&Mizantrop, Загреб, 2015.
- Deleuze, Gilles, „Method of Dramatisation”, Paper presented to Société française de Philosophie, *Bulletin de la Société française de Philosophie*, Volume LXII, 1967. стр. 89-118.
- Делез, Жил, *Ниче и филозофија*, Плато, Београд, 1999.
- Делез, Жил, *Набор: Лабјници и барок*, Федон, Београд, 2018.
- Делез, Жил, *Преговори*, Карпос, Београд, 2010.
- Делез, Жил, *Пруст и знаци*, Плато, Београд, 1998.
- Делез, Жил, *Разлика и понављање*, Федон, Београд, 2009.
- Делез, Жил, *Спиноза и проблем израза*, Федон, Београд, 2014.
- Deleuze, Gilles, *Foucault*, University of Minnesota Press, Minneapolis, London, 1988.

- Deleuze, Gilles, *Francis Bacon: The Logic of Sensation*, Continuum, London, New York 2003.
- Делез, Жил, *Шта је стваралачки чин?*, Факултет за медије и комуникације, Београд, 2017.
- Делез, Жил, *Шта је филозофија?*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци - Нови Сад, 1995.
- Didier Debaise, „The Dramatic Power of Events, The Fiction of Method in Deleuze's Philosophy”, *Deleuze Studies* Volume 10 Issue 1, Edinburgh University Press, 2016. стр. 5-18.
- Достојевски, Фјодор Михајлович, *Браћа Карамазови*, Ленто, превод: Милосав Бабовић, Београд, 2015.
- Достојевски, Фјодор Михајлович, *Записи из подземља*, Нова књига, превод: Бранка Ковачевић, Подгорица, 2014.
- Ками, Албер, *Есеји*, Паидеиа, Београд, 2008.
- Ђурић, Михало, *Путеви ка Ничеу*, Јавно предузеће Службени Гласник, Правни факултет Универзитета у Београду, Београд, 2009.
- Кјеркегор, Серен, *Бревијар*, Графос, Београд, 1981.
- Копривица, Д. Часлав, *Филозофија ангажовања*, Завод за уџбенике, Београд, 2014.
- Копривица, Д. Часлав, *Слика света у европској култури*, транскрипти предавања на докторском програму Студије културе и медија на Факултету политичких наука, Београд, 2013/2014.
- Кристева, Јулија, *Црно сунце: депресија и меланхолија*, Светови, Нови Сад, 1994.
- „L'abécédaire de Gilles Deleuze” – видео разговор Жила Делеза са Клер Парне, редитељи: Pierre-André Boutang, Michel Pamart, 1996.
- Маркузе, Херберт, *Човјек једне димензије*, Издавачко предузеће Веселин Маслеша, Сарајево, 1968.
- Ниче, Фридрих, *О користи и штети историје за живот*, Светови, Нови Сад, 2001.
- Ниче, Фридрих, *С оне стране добра и зла; Генеалогичка морала*, Дерета, Београд, 2011.
- Ниче, Фридрих, *Тако је говорио Заратустра*, Моно и Мањана, Београд, 2002.
- Ниче, Фридрих, *Зора: мисли о моралним предрасудама*, Дерета, Београд, 2011.
- Плат, Силвија, „Улична песма”, прево: Владимир Арсенић, превод преузет са сајта: <http://www.malenovine.com/?p=2389>, 14. април 2021.
- Платон, *Федон*, Ейдос, Врњачка Бања, 2001.

- Read, Jason, „The Affective Economy: Producing and Consuming Affects in Deleuze and Guattari”, *Deleuze and Passion*, приредили: Ceciel Meiborg and Sjoerd van Tuinen, Punctum Books, 2016. стр. 103-124.
- Smith, W. Daniel, „The concept of the simulacrum: Deleuze and the overturning of Platonism”, *Continental Philosophy Review* Volume 38, Issue 1-2, 2006. стр.89-123.
- Stagoll, Cliff, „Memory”, *The Deleuze Dictionary*, уредио: Adrian Parr, Edinburgh University Press, Edinburgh 2005.
- Tampio, Nicholas, Entering Deleuze's Political Vision, *Deleuze Studies* Volume 8. Issue 1, Edinburgh University Press, 2014. стр. 1-22.
- Толстој, Лав, *Васкрсење*, Просвета – Рад, превод: Виктор Димитријев, Београд, 1986.
- Уелбек, Мишел, *Могућност острва*, Контраст, превод: Константин Поповић, Београд, 2015.
- Хајдегер, Мартин, *Битак и време*, Службени гласник, Београд, 2007.
- Хајдегер, Мартин, *Шумски путеви*, Плато, Београд 2000.
- Хит, Џозеф и Потер, Едрју, *Продаја побуњеника: зашто култура не може да се закочи*, Hedone, Београд, 2011.
- Хусерл, Едмунд, *Криза европских наука*, Дечје новине, Горњи Милановац, 1991.
- Carr, David, „The Life World Revisited – Husserl and some recent interpreters”, *Edmund Husserl Critical assessments of leading philosophers, Volume V – Horizons: life-world, ethnics, history, and metaphysics*, приредили: Rudolf Bernet, Donn Welton, Gina Zavota, Routledge Taylor & Francis Group, London and New York 2005.
- Crocker, Stephen, „Into the Interval: On Deleuze's Reversal of time and movement”, *Continental Philosophy Review* 34, 45-67, Kluwer Academic Publisher, 2001.
- Cull, Laura, „While Remaining on the Shore: Ethic's in Deleuze's Encounter with Antonin Artaud”, *Deleuze and Ethics*, приредили: Nathan Jun, Daniel W. Smith, Edinburgh Scholarship Online, 2012.
- Шестов, Лав, *Достојевски и Ниче*, Слово Љубве, Београд, 1979.
- Шестов, Лав, *На терацијама Јова*, Бримо Логос, Београд, 2006.
- Интернет страница:
<https://crowdsondemand.com/2. maj. 2020>

Изјава о ауторству

Име и презиме аутора Наташа С. Миловић

Број индекса 02/2013

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

Разумевање политичког Хане Арент и његово развијање и ревизија посредством филозофских концепата Жила Делеза

- резултат сопственог истраживачког рада;
- да дисертација у целини ни у деловима није била предложена за стицање друге дипломе према студијским програмима других високошколских установа;
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио/ла интелектуалну својину других лица.

У Београду, 24. јануар. 2022.

Потпис аутора

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора Наташа С. Миловић

Број индекса 02/2013

Студијски програм Студије културе и медија

Наслов рада

Разумевање политичког Хане Арент и његово развијање и ревизија посредством филозофских концепата Жила Делеза

Ментор проф. др Часлав Д. Копривица

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла ради похрањивања у **Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског назива доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

У Београду, 24. јануар. 2022.

Потпис аутора

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић” да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

Разумевање политичког Хане Арент и његово развијање и ревизија посредством филозофских концепата Жила Делеза

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду и доступну у отвореном приступу могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство (CC BY)
2. Ауторство – некомерцијално (CC BY-NC)
- 3. Ауторство – некомерцијално – без прерада (CC BY-NC-ND)**
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима (CC BY-NC-SA)
5. Ауторство – без прерада (CC BY-ND)
6. Ауторство – делити под истим условима (CC BY-SA)

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци. Кратак опис лиценци је саставни део ове изјаве).

У Београду, 24. јануар. 2022.

Потпис аутора
